PREMIO CÁTEDRA JORGE ALONSO 2019

Cátedra Jorge Alonso

Territorios encarnados

Extractivismo, comunalismos y género en la Meseta P'urhépecha

Verónica Velázquez

DEYCRIT Sur Repositorio

Esta edición fue facilitada por Jorge Alonso Sánchez para ser difundido a través de Deycrit-Sur Repositorio.
Deycrit-Sur no posee ningún derecho sobre esta obra a excepción de la difusión.
Usted puede hacer uso de este archivo siempre que no tenga fines comerciales.
Cite directamente a la autora y a la Cátedra Jorge Alonso.

Esta libro se encuentra publicado en la dirección:
http://deycrit-sur.com/repositorio/territoriosencarnados.html

Territorios encarnados

Extractivismo, comunalismos y género en la Meseta P'urhépecha

Verónica Velázquez

El CIESAS y la Universidad de Guadalajara han dado origen a la Cátedra Jorge Alonso que, entre sus actividades, otorga un premio anual a la mejor tesis de doctorado en las temáticas de la cátedra. El premio lo decide autónomamente un jurado plural e interinstitucional que indica las modificaciones que se tienen que hacer a la tesis ganadora para que se convierta en libro. La presente publicación es producto de ese proceso.

Primera edición: 2019
Territorios encarnados
Extractivismo, comunalismos y género en la Meseta P'urhépecha

Cátedra Interinstitucional
Universidad de Guadalajara-CIESAS-Jorge Alonso

D.R. © 2019 Verónica Velázquez
D.R. © 2019 Cátedra Jorge Alonso
Calle España 1359 / C.P. 44190
e-mail: occte@ciesas.edu.mx

La presente publicación cuenta con una lectura de pertinencia avalada por el Comité Editorial de la Cátedra Jorge Alonso, que garantiza su calidad y relevancia académica. El responsable técnico de esta publicación es Jorge Alonso Sánchez.

Diseño de la colección, portada y diagramación de interiores: Postof
Corrección: Yerem Mújica Toscano
Coordinación editorial general: Jorge Alonso

Fotografía de portada: Verónica Velázquez

ISBN: 978-607-8696-05-5

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

A la memoria de los bebés no nacidos —y a sus mamás— por los efectos de la contaminación ambiental en la Meseta P'urhépecha

Índice

Agradecimientos **9**
Introducción **13**
Comunalismos y la política de territorialización extractivista 16
Jornaleras P'urhépechas y las territorialidades encarnadas 20
Cherán y la territorialidad contrahegemónica 22
Órdenes de género, interseccionalidad y agencia 24
Etnografía en los territorios en disputa 25
Capitulado 28

CAPÍTULO 1
Territorialidades en disputa en la Meseta P'urhépecha **33**
1.1 La Meseta P'urhépecha: de la explotación forestal al enclave agroexportador 39
1.2 Densificación de las violencias: narcotráfico, despojos y securitización 53
1.3 Cherán y el movimiento de 2011 65
1.4 El surgimiento de los grupos de autodefensa 74
Reflexión final 79

CAPÍTULO 2
La comunidad agroexportadora y la comunidad autónoma **81**
2.1 Zirosto: de la devastación a la lucha por el territorio 87
2.2 La comunidad agroexportadora 101
2.3 Cherán: el bosque, manzana de la discordia o eje de la recomunalización 113
2.4 Comunalismo y "volver a lo nuestro" 129
Reflexión final 134

CAPÍTULO 3
Órdenes de género P'urhépechas, espacialidad y trabajo **137**
3.1 Honor y estigma entre los p'urhépechas 138
3.2 Mujeres P'urhépechas y el corte de zarza 157
3.3 Trabajadoras del vivero y del monte en Cherán 169
Reflexión final 180

Capítulo 4
Territorios encarnados: Jornaleras P'urhépechas en la agroindustria de exportación **183**
4.1 El cuerpo diferenciado en el modelo de agroexportación 185
4.2 Disciplinamiento y movilidad de las jornaleras de las *berries* 198
4.3 Territorialidad agroexportadora encarnada 208
4.4 Mujer, indígena y sin tierra 211
Reflexión final 217

Capítulo 5
La territorialidad contrahegemónica de Cherán: las trabajadoras y las lideresas de las empresas comunales **221**
5.1 Las mujeres en la reconstitución de los bosques 223
5.2 Lideresas del Consejo de los Bienes Comunales 233
5.3 Grietas en los órdenes de género patriarcales de la comunidad 242
5.4 Guadalupe Campanur en la defensa armada del territorio 246
Reflexión final 254

Conclusiones **258**
Comunalismos heterogéneos: territorialidades precarizadas y alternativas 259
Grietas en los órdenes de género y las mujeres en la defensa de la vida 263
Precarización de la vida, interseccionalidad y vulnerabilidad de los cuerpos 267
Cherán y el horizonte de lo común 267

Bibliografía **269**

Agradecimientos

Esta investigación fue posible gracias a las comunidades de Cherán y de Zirosto que me permitieron desarrollar la etnografía que sustenta esta obra. En particular, gracias a las trabajadoras del vivero y a las cortadoras de zarza, a quienes acompañé en sus labores diarias y entrevisté sobre sus trayectorias de vida.

"Allá arriba no hay dolor, no hay dolor" narraba Guadalupe Campanur (†) al recordar los días en los que recorría el monte defendiendo los bosques de Cherán. A ella le agradezco haberme compartido su cariño por la comunidad y los retos que afrontaba como mujer P'urhépecha. Lupita fue víctima de un feminicidio en 2018, pero la memoria de su lucha permanece en este y otros escritos.

En el caso de Cherán, agradezco también a Josefina Velázquez, quien por su trayectoria revolucionaria ha sido una inspiración a lo largo de este trabajo. Con afecto le doy las gracias a mis amigas Genoveva y Alicia, maestras de vida y compañeras de aventuras. En Zirosto quiero agradecer a Natividad (†) amiga de la familia y portera en el trabajo de campo. Agradezco a la familia Churape por su hospitalidad y en especial a Doña Vitalina por sus atenciones. Expreso mi gratitud a la familia Vargas Laurean por la amistad de tantos años, y a las comuneras Alicia y a Maya por convivir las tardes conmigo.

El origen de este libro es un trabajo de investigación doctoral en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, CDMX. Mi reconocimiento a la Dra. María Teresa Sierra por su dirección orientada al quehacer antropológico comprometido y por el diálogo constante que establecimos. Agradezco al Dr. Santiago Bastos por sus importantes aportes y participación activa en el desarrollo

de este libro, él junto con el Dr. Eduardo Zárate, retroalimentaron el análisis desde sus destacadas trayectorias de estudio. Un sincero agradecimiento a la Dra. Natalia De Marinis, por inspirarme con su trabajo etnográfico comprometido en contextos de violencia extrema. En el mismo tenor gracias a las doctoras Rachel, Mariana, Aída y Lolita, siempre implicadas con su labor pedagógica. A los doctores Orlando, a Bertely (†), a Margarita, a Claudia por sus comentarios y un agradecimiento especial a Rogerio Haesbaert por su retroalimentación en el caso de Cherán. Agradezco a mis compañeros de generación del doctorado por las horas de lectura de los borradores. Gracias a mis amigas Andrea, Anna S., Nashielly, Dahil, Cristina, Paola, Ana Laura, Anahí, Adriana, Ana Cecilia, Laura, Mayeq, Érika, Elena y a mi amigo Alejandro, y a Faustino, a ellos porque a pesar de la distancia y de las ausencias en el curso de esta investigación, nuestro vinculo afectivo permaneció. Mi reconocimiento a Agustín, Tzivia, Julio, Gil y Carlos, por su activismo crítico que alimentó este trabajo.

Gracias a la Dra. Aída Castilleja por inspirarme con su quehacer etográfico, al antropólogo Hugo Cotonieto por su escucha y a las doctoras María Elisa Velázquez y Paloma Bonfil por su apoyo.

A mi abuela Consuelo García (†), campesina michoacana; gracias por impulsar a sus hijas, a sus nietas y bisnietas a estudiar e imaginar proyectos de vida como mujeres independientes. A mi abuelo Rafael gracias por su ejemplo de fuerza y empeño a sus 90 años. Mis agradecimeintos a mi querida tía Martha quien siempre ha sido amorosa conmigo, a mis primos hermanos Libe, Tsiri, Román, Edgar, Adriana, Vladimir y a mi sobrina Erándini. A mis tíos Lety, Lala, María, Luis, Rosy a todos ellos gracias por su aliento y estima. A Marisa y a Diego por sus enseñanzas y a mis padrinos Raúl e Irma (†) por ser un ejemplo de vida.

Agradezco a mi hermana por inspirarme con su pasión e inteligencia, y por su apoyo en los momentos frágiles. A mi padre, quien ha sido mi guía en este camino de la vida, le agradezco todo su apoyo y su amor. A mi madre le agradezco que sea mi mayor cómplice en la elaboración de esta investigación. Como antropóloga indigenista, ella me adentró desde muy pequeña por los caminos de la Sierra P'urhépecha y de alguna manera es partícipe en la elaboración de este libro.

Finalmente, mi agradecimiento al Premio Cátedra Jorge Alonso —a la Universidad de Guadalajara y al Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social—, por haberme otorgado el premio que permitió la publicación de este libro.

Introducción

En 2008, recién graduada de la carrera de antropología, ingresé como maestra rural en un pueblito entre la Tierra Caliente y la Meseta P'urhépecha de Michoacán.[1] Lo elegí por su nombre: el Limón de la Luna. Desde sus calles se podía ver el valle de Apatzingán y, muy a lo lejos, el volcán de Colima. Tenía un clima templado y árboles de mangos. Junto a la plaza había un antiguo trapiche que recordaba los tiempos de los cañaverales cardenistas. En el Limón de la Luna encontré un ambiente ideal para pasar las tardes escribiendo en medio del silencio. Pero la tranquilidad de aquella ranchería se esfumó poco a poco cuando el repartidor de periódicos pasaba cada vez con más frecuencia, anunciando una emboscada con muertos, el hallazgo de tambos con personas disueltas en ácido o los cuerpos mutilados encontrados en los caminos.

La llamada "guerra contra el narco" iniciada por el expresidente Calderón acentuó las disputas por el control del territorio entre grupos criminales, transformando de manera abrupta aquel paisaje rural. En 2010, los cárteles del narco habían diversificado sus actividades de producción y tráfico de drogas. Atacaban a la población civil mediante la extorsión, el secuestro y el despojo. Atemorizaban por igual a la vendedora de dulces en la plaza que al empresario terrateniente.

Hombres armados allanaban las casas a medianoche para pedir las cuotas. La amenaza y la tortura se volvieron los mecanismos

[1] De acuerdo al enfoque geográfico-económico, la Meseta P'urhépecha está integrada por 13 municipios en un área geográfica delimitada. Como área natural tiene gran importancia forestal en el Estado de Michoacán. Es zona de captación de aguas pluviales que se filtran en el subsuelo y desembocan en otras regiones en ríos, mientras en la sierra hay escasez del agua.

de control social. Si alguien denunciaba cualquier crimen ante el Ministerio Público, era intimidado para que guardara silencio. El peluquero acataba la orden de un narco de rapar a un cliente "por chismoso" o algún denunciante era detenido en el camino, desnudado y apuntado con un arma para que "se callara" o "se largara" del pueblo. Ante la impunidad, era cada vez más difícil transitar libremente. No había fuerza de seguridad que pudiera contener la violencia. La voz popular decía que los principales enemigos de los militares y federales eran los policías locales, quienes informaban a los cárteles de los operativos, facilitando a los criminales las emboscadas entre la maleza agreste.

Tras el asesinato de un joven estudiante en la comunidad vecina, quien fue desollado vivo frente a su padre por no pagar la cuota, me mudé a otra región. En 2010, mientras conducía de madrugada por la carretera Uruapan-Carapan rumbo a la nueva ranchería, me topaba con camionetas de carga repletas de troncos verdes. En ese momento desconocía que aquellos troncos eran parte de los bosques del pueblo de Cherán, pueblo cansado del despojo de sus bosques orquestado por el jefe de plaza del narco en la Meseta. La ola de la violencia que observé en la Tierra Caliente se esparcía por otras regiones como un cáncer que hace metástasis.

En la Meseta dicen que hubo gente que murió de tristeza al contemplar la tala de los longevos pinos. El terror, que paraliza y silencia, se apoderó de Cherán por tres años, como había sucedido en el Limón de la Luna. Sin embargo, en la comunidad P'urhépecha el valor de las mujeres quebró el miedo inmovilizador, activando la memoria colectiva de lucha. Como comunidad indígena, los P'urhépecha tenían el sentido del bien común y un territorio ancestral que defender. Hartos de vivir en toque de queda, del despojo de los bosques y del asesinato de comuneros, se levantaron el 15 de abril de 2011.

Luego de tres semanas del autositio, visité Cherán junto con el activista Federico. El compromiso que adquirimos con la Comisión Política del pueblo fue realizar reportajes sobre lo que estaba pasando y romper el cerco mediático que desestimaba su situación. En una noche recorrimos las fogatas del barrio cuarto y amanecimos en las barricadas. Ahí observé el centro de la acción colectiva, de la que surgió

la autodeterminación para gobernarse según sus usos y costumbres, y también de ahí resultó un trabajo de investigación colaborativa.

Poco a poco, la paz volvió a Cherán, las fiestas religiosas iban recuperando su vigor y los niños podían correr tranquilos por el bosque. Mientras tanto en las localidades vecinas la violencia seguía efervescente. En 2013, ante la inseguridad surgieron numerosos movimientos de autodefensa, inspirados en la experiencia de Cherán. Me propuse estudiar las violencias desplegadas en los territorios en disputa de la región. Era un campo minado, donde la gente decía que "nadie sabe quién es quién".[2]

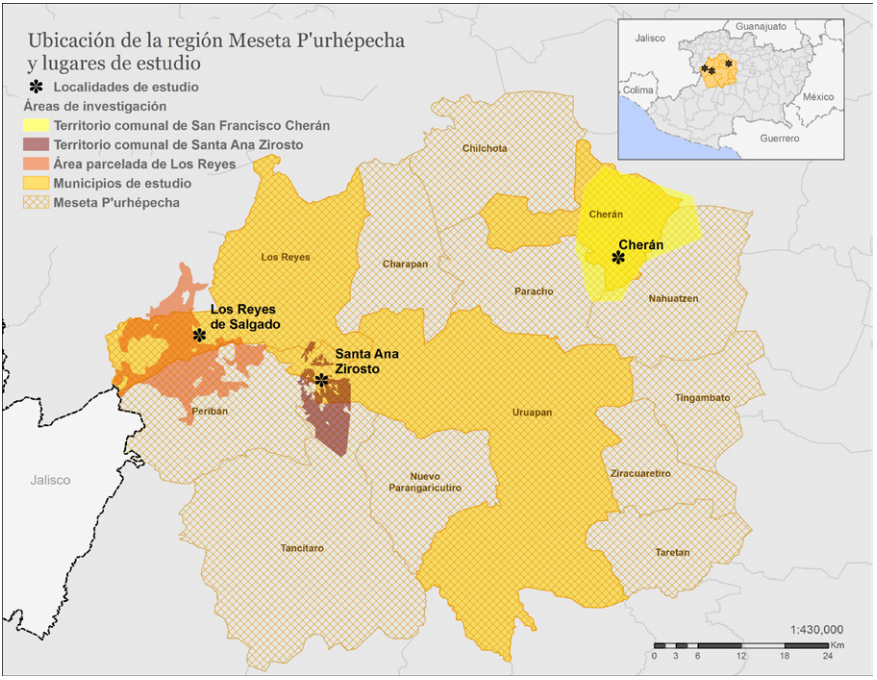
La disputa en torno al territorio ha sido constante, ya sea por el control de las redes de caminos y los accesos o por los lugares de producción de drogas sintéticas por parte de redes del crimen organizado. En ese contexto de inseguridad, ¿por qué Cherán parece una burbuja de seguridad? Ante ese panorama, decidí contrastar las diferentes respuestas comunitarias frente a la territorialización extractivista en la Meseta P'urhépecha.

Para hacer un registro etnográfico que me permitiera documentar la cotidianidad de las violencias desplegadas en el territorio, necesitaba enfocarme en un lugar y con ciertos actores para el registro etnográfico. En este libro, el punto de vista dominante es el de las mujeres P'urhépechas que habitan los márgenes de sus comunidades y, en particular, las jornaleras insertas en las tramas de la agroindustria de exportación. El punto de vista de estas mujeres me permitió ver la intersección de las opresiones en sus vidas y analizar cómo dichas opresiones interactúan y potencian la vulnerabilidad que ellas experimentan en el espacio. Contemplando esa posición compartida de vulnerabilidad, pude apreciar que desde ahí se tejen luchas emancipatorias, a veces relacionadas con la defensa del territorio, como en el caso de Cherán.

[2] El domingo 24 de febrero de 2013, surgieron grupos de autodefensa en la región de Tepalcatepec y Buenavista, Michoacán, uniformados y armados con fusiles de alto calibre. En 2014 ya se habían expandido en retenes por las carreteras de la Meseta P'urhépecha.

Territorios encarnados es resultado de una investigación etnográfica de largo aliento que explica cómo las dinámicas de precarización de la vida —humana y de la naturaleza— producida por el capitalismo contemporáneo se acentuaron en la Meseta P'urhépecha. Como producto de este hecho, los cuerpos de las mujeres se convierten en los referentes de un proceso de transformación de gran profundidad que las sitúa ante nuevas vulnerabilidades y violencias. Sin embargo, las respuestas que dan las mujeres dependen de los contextos y de las lógicas comunales propias de cada uno de los lugares donde construyen sus vidas.

Comunalismos y la política de territorialización extractivista



Ubicación de la región Meseta P'urhépecha y los lugares de estudio[3]

[3] La elaboración de los mapas, a solicitud de la autora del libro, estuvo a cargo de la Geógrafa Verónica Lerma, quien mostró una gran sensibilidad a las proyecciones de la investigación.

En Zirosto,[4] las huertas de aguacate de la comunidad han cambiado las expectativas de los jóvenes de migrar a Estados Unidos. Prudencia le dice a su hijo Juan "¿Para qué te vas al norte? ¡Si el norte ya llegó aquí!", haciendo alusión a que no es necesario migrar para obtener recursos y construir su casa, pues una huerta de aguacate le reditúa al año hasta 300 mil pesos por hectárea. Sin embargo, en la comunidad, las mujeres tienen escaso acceso a la tierra y no son contratadas en el corte del aguacate. Por este motivo decenas de mujeres, se han incorporado al jornal asalariado en las *berries*[5] en el valle de Los Reyes.

Aunque las comunidades indígenas en la Meseta P'urhépecha de Michoacán han resistido a antiguos procesos históricos de despojo[6] de sus recursos y territorios comunales, en las últimas décadas se ha acelerado el cambio del uso del suelo. Bajo lógicas neoliberales, el sistema agrícola maicero intercomunitario está siendo transformado por causa de la extracción de madera y la expansión del monocultivo del aguacate.

Se trata de una política de territorialización extractivista que se despliega en la región de la Meseta P'urhépecha, donde los capitales globales se establecen con un modelo agroexportador. Mientras tanto, el narcotráfico a través de redes ilícitas que implican la cooptación de agentes e instancias estatales (Garay et Salcedo, 2012) mantiene el control sobre la población local, coartando su derecho de libre tránsito.

---

[4] Zirosto es una de las nueve tenencias con las que cuenta el municipio de Uruapan, se localiza a 60 minutos de la cabecera. Recientemente un nuevo fenómeno está modificando la cotidianidad de este pueblo, y es la expulsión de mujeres al jornal de las berries en Los Reyes. Por lo que las parcelas de las berries en el valle de Los Reyes Michoacán, fueron un lugar de trabajo de campo al seguir a las jornaleras.

[5] La palabra *berries* es un anglicismo que se usa en la agroindustria en México para nombrar a los frutos rojos como zarzamora, frambuesa y arándano. En la región, a las mujeres que trabajan en esta actividad les llaman "cortadoras de zarza".

[6] El término "despojo" lo retomo aquí desde su definición básica: privar a alguien de lo que goza y tiene, desposeerlo de ello con violencia. Respecto a este proceso de "despojo" en la región, el historiador Calderón Molgora, en su libro *Historias de Procesos Políticos y Cardenismos* (2004) señala que la Sierra P'urhépecha a diferencia de la Zona Lacustre, la Ciénega de Zacapu y la Cañada de los Once Pueblos (todas microrregiones P'urhépechas), hubo un importante surgimiento de haciendas a finales del XIX, en las comunidades indígenas de la Meseta, la mayor parte de las tierras seguirían siendo comunales. A pesar de ser comunales, estos territorios serranos siguen en disputa interna y externa desde tiempos coloniales hasta hoy.

La expansión geográfica del capital (Harvey, 2004) busca nuevos territorios ricos en recursos naturales y mano de obra, encontrando una ventaja en los regímenes neoliberales, en particular en regiones donde el Estado de Derecho no está garantizado.

La producción agrícola para la exportación, en este caso del aguacate y las *berries*, busca acelerar los tiempos de producción para maximizar las ganancias. Las empresas y capitales trasnacionales, de la mano de élites regionales y con el apoyo de agentes de diferentes órdenes del gobierno, se instalan en espacios altamente productivos por su riqueza natural y humana. Los marcos normativos *ad hoc* del Estado permiten la implementación de infraestructura vial y el fortalecimiento de los sistemas financieros de los agronegocios.

Como consecuencia de esta reconfiguración del territorio de la Meseta llevada a cabo por las dinámicas económicas y las políticas estatales, se están configurando dos formas divergentes de organización comunal y ordenamiento territorial.

Aunque las comunidades como Zirosto incorporan a su ordenamiento territorial la lógica de la agroexportación, se siguen organizando colectivamente, mientras que en Cherán[7] se ha emprendido un proyecto autonómico, cuyos ejes son la reconstitución del territorio y la recomunalización. En estos procesos de la defensa y gestión de los bosques, paradigmáticos para el país, las mujeres han tenido un papel cada vez más relevante.

Al analizar la política de territorialización extractivista impulsada por el Estado neoliberal y el modelo, que llamo "territorialidad contrahegemónica" de Cherán, resuenan los planteamientos realizados desde la geografía crítica. Estos permiten comprender cómo el avance de la técnica capitalista sobre el espacio (Lefebvre, 1991, Santos, 2000) está impactando los territorios indígenas y de qué forma las poblaciones resisten o se adaptan.

A lo largo del libro, la noción de territorio es central como una expresión delimitada geográficamente de las relaciones de poder

[7] San Francisco Cherán es un pueblo ubicado en la Meseta P'urhépecha a 40 minutos de Zirosto. Es un municipio autónomo y desde hace siete años ha emprendido un proyecto autonómico, que desde la gestión forestal resiste a la reterritorialización neoliberal.

y las disputas tanto en el plano de lo material como en el simbólico e identitario. El geógrafo Rogerio Haesbaert (2012) plantea que "el territorio debe ser concebido como producto del movimiento combinado de desterritorialización y de reterritorialización" (p. 26).

En este análisis, encontré que la reterritorialización[8] agrícola exportadora provoca el despojo de los habitantes de la Meseta a manos de paramilitares, pero en esta región la desterritorialización "está asociada a la precarización de las condiciones materiales de vida, lo que equivale a un menor control del territorio" (Haesbaert, 2012, p. 33). Desde la propuesta anterior, la des-reterritorialización provocada por la política de agroexportación se traduce en el caso de la comunidad indígena de Zirosto, en un comunalismo subsumido bajo la lógica productiva de cadenas globales de exportación y, por otro lado, en Cherán se configura un comunalismo con un proyecto de autonomía y gestión forestal que reivindica las dimensiones étnica y simbólica del territorio.

La categoría de comunalismo la retomo de la propuesta de Claudio Garibay (2008) quien la utiliza para referirse a las formas de comunalismo social que adoptan algunas poblaciones indígenas en relación con su ordenamiento territorial forestal, me refiero a un régimen político comunal. Asimismo, el comunalismo hace alusión a una reivindicación étnica colectivista frente a los procesos de globalización (Bastos, 2011) y se relaciona también con los discursos sobre lo común que se ponen en juego tanto en el interior de la comunidad, como de ésta frente al Estado (Zárate, 2001, 2005).

En el caso de Cherán, se trata de un pueblo autodeterminado de acuerdo con sus usos y costumbres P'urhépechas, como resultado del movimiento étnico y político del año 2011 y del "uso estratégico del derecho" (Aragón, 2013), el cual se ha reconocido *de jure* como un municipio autónomo con gobierno propio. Esta población reconfiguró

[8] Hablo de reterritorialización y desterritorialización desde la perspectiva geográfica del autor Haesbaert (2012). Referenciando a las bases del pensamiento de Haesbaert "Para autores como Deleuze y Guattari (1995, 1996, 1997), quienes utilizan mucho el concepto de desterritorialización en su filosofía, éste tiene especialmente un sentido positivo: la apertura para lo nuevo, la 'línea de fuga' como momento de salida de una antigua territorialidad y de construcción de un territorio nuevo. La desterritorialización, entonces, puede ser tanto positiva como negativa, pero no es esto lo que particularmente está en juego, sino una cuestión más analítica, conceptual" (Haesbaert, 2012: 13).

su ordenamiento territorial comunal hacia la gestión forestal y la creación de empresas comunales.

La propuesta de territorialidad de Cherán es contrahegemónica, pues impulsa la producción silvícola que está anclada al valor de uso, es decir, a sus prácticas relacionadas con la cosmovisión como pueblo originario. Por ejemplo, las asambleas de barrio deciden el curso de las empresas comunales y su funcionamiento privilegia un modo de vida alrededor de la reforestación con pinos.

El comunalismo de Cherán reivindica la "comunalidad" como un sistema de organización coherente con su historia e identidad. Y desde este espacio se produce la territorialidad contrahegemónica o alternativa.[9]

En el caso de Zirosto, el comunalismo se ha configurado en relación a la producción de aguacate de exportación. En su ordenamiento se ve agudizado el desplazamiento de los elementos simbólicos e identitarios de la territorialidad ancestral indígena. Es decir, la práctica productiva del monocultivo, que se encuentra anclado a cadenas globales, precariza la territorialidad étnica y subsume las relaciones sociales a la racionalidad de la rentabilidad.

En estos proyectos comunales, me pregunté ¿cómo viven las mujeres P'urhépechas la territorialización neoliberal agroexportadora? ¿cuál es la capacidad de agencia de las mujeres en las dos configuraciones comunales? y ¿cómo se potencian o no las vulnerabilidades? Me interesé en poner énfasis en cómo se relaciona la violencia de género con otras violencias de tipo estructural.

Jornaleras P'urhépechas y las territorialidades encarnadas

En el contexto de transformación del sistema silvícola y milpero de las comunidades P'urhépechas que está siendo desplazado por las

[9] Para la antropología mexicana, hablar de territorio de los pueblos indígenas significa "un entramado de lugares y hechos" (Castilleja, 2018:143) que dota a sus pobladores de identidad, al otorgarles un sentido de pertenencia, y al remitirlos mediante la memoria oral a un origen ancestral y un horizonte futuro como pueblo. A partir de ese territorio como entramado, si existen procesos de reivindicación con cierta intencionalidad, entonces se habla de la territorialidad étnica o simbólica (Barabas, 2006).

huertas de aguacate, también las estrategias de subsistencia de las familias están cambiando. El corte de *berries* es parte de los procesos de feminización del empleo globalizado que brinda trabajos precarios y temporales, situando a las mujeres en las jerarquías inferiores de la estratificación laboral. En este sentido, la agroindustria de las *berries* exalta los discursos sobre la delicadeza de sus manos, óptimas para la cosecha de las frutillas con calidad para la exportación, mientras que, en la práctica, las jornaleras están expuestas a agrotóxicos, a los accidentes en el trabajo y a la inseguridad en el traslado.

Las jornaleras de Zirosto están doblemente expuestas a los pesticidas en el pueblo por el aguacate y en las parcelas donde trabajan cubiertas de plástico: sobre todo cuando el calor provoca que los restos de pesticidas con que se roció la fruta, se mezclen con el sudor de las jornaleras y los químicos se les impregnen en la piel. Lo respiran, lo tocan, y de pronto sienten un mareo o un ardor en los ojos insoportable.

En la actualidad las mujeres jóvenes de Zirosto, padecen enfermedades hasta hace un par de años poco comunes en la localidad, como el cáncer de piel y el lupus. Agonizan en silencio por temor a ser estigmatizadas debido a su enfermedad. En el pueblo los abortos se han multiplicado y cada año hay nuevos casos de niños con malformaciones congénitas. Estos cuerpos que padecen la contaminación no forman parte de las cifras fatales de la entidad. Son cuerpos ausentes en las notas periodísticas y en los reclamos por los derechos humanos.

En Zirosto, la comunidad donde "el norte ha llegado" hay la idea de que la muerte es poco en tanto el oro verde siga floreciendo entre sus huertos. "Más se perdió en el volcán", dice la gente, como acostumbrándose a la muerte silenciosa de los agrotóxicos. Durante el trabajo de campo, vi partir a Natividad, la encargada del cuidado de la iglesia y mi portera en trabajo de campo. Se fue en silencio en una agonía por cirrosis hepática. Luego, murió Víctor, el bebé que nació con hidrocefalia y que había logrado sobrevivir un año.

La salud de la población de Zirosto es cada vez más frágil. Los pesticidas con que tratan los árboles del aguacate, contaminan su aire, su suelo, su agua y sus cuerpos. Matan a las plagas para salvar el corte de aguacate de la temporada, pero lentamente matan también la vida humana y la fauna del lugar.

Ante este panorama, cabe la mención al pensamiento de la filósofa Judith Butler quien se pregunta por qué ciertas poblaciones son gravemente afectadas por el sistema económico y geopolítico mientras otras se enriquecen. ¿Cómo se explican los procesos acelerados de desigualdad y de violencia? En la región de estudio se produce la fruta de exportación de más alta calidad, sin embargo, la gente y la naturaleza padecen las consecuencias de una alta producción a bajos costos. Según Butler, "hay formas de distribución de la vulnerabilidad, formas diferenciales de reparto que hacen que algunas poblaciones estén más expuestas que otras a una violencia arbitraria" (2006: 14).

La noción de vida precaria nos ayuda a analizar no sólo la violencia criminal y política en la región, sino que "vidas precarias" se puede referir a los procesos vitales de los seres humanos y medio ambiente que viven por procesos agroindustriales y la contaminación (Canal UCR, entrevista a Butler, 2015).

En el enclave agroexportador aguacate-*berries* la lógica es "hacer vivir y dejar morir",[10] de tal manera que "la raza, el racismo, son la condición que hace aceptable dar muerte" (Foucault, 2006: 231). Esto no sólo significa asesinatos directos, sino también la posibilidad de cometer asesinatos indirectos: "el hecho de exponer a la muerte, multiplicar el riesgo de muerte" (p. 231). Esta idea de exposición a la muerte o multiplicación de esa exposición se corresponde con la idea de Butler (2006, 2009) de las vidas que no merecen la pena ser lloradas. Las vidas de jornaleros y mujeres son vulnerables a la enfermedad por los agrotóxicos o por la violencia exacerbada, y no hay quien reclame justicia.

Cherán y la territorialidad contrahegemónica

"¿Qué vamos hacer Doña Chepa? Que nos están tumbando ya los pinos

[10] Para Foucault (2006) fue el surgimiento del biopoder el que inscribió el racismo en los mecanismos del Estado. El racismo entonces tendrá por lo menos dos funciones: 1) "Fragmentar el campo de lo biológico que el poder tomó a su cargo", introduciendo un "corte entre lo que debe vivir y lo que debe morir" (Foucault, 2006: 230 y 2) establecer una relación entre lo que debe vivir y lo que debe morir que permita el ejercicio del biopoder. Entonces la pregunta "¿Cómo se puede hacer funcionar un biopoder y al mismo tiempo ejercer los derechos de la guerra, los derechos del asesinato y de la función de la muerte si no es pasando por el racismo?" (Foucault, 2006: 237).

de La Cofradía..." le decía una maestra a doña Josefina, y junto con otras mujeres, se juntaron y prendieron la chispa de un movimiento, que, si bien se ha transformado, tuvo en sus orígenes la búsqueda de la reconstitución de sus bosques, la justicia y la recuperación de la seguridad. Luego Doña Chepa se volvió lideresa de los Bienes Comunales, y junto con otras mujeres recogieron semillas, las plantaron y cuidaron los pinos, y luego hombres y mujeres reforestaron los bosques talados y quemados.

Aquí recupero las voces de esas mujeres, que, como muchas otras en Latinoamérica, quienes, desde los márgenes, sin acceso a la tierra, sin ser posesionarias, mantienen una estrecha relación con el territorio y con los bosques. Las mujeres grandes de Cherán están construyendo, junto con las jóvenes mujeres profesionistas, un discurso por la vida y por el bien común.

Las mujeres de Cherán siguen viviendo otros despojos, pues los órdenes de género P'urhépechas se sustentan en estructuras patriarcales. Sin embargo, desde el tejido de su vulnerabilidad, estas mujeres han logrado abrir grietas en las estructuras opresivas de género, no lo suficientemente hondas como para que Lupita no haya sido asesinada por quien dijo amarla un día, un exnovio, y para que la comunidad encubriera el duelo colectivo en sus tramas más íntimas.

Las mujeres P'urhépechas han confrontado las lógicas de precarización de la vida que acentúa la política de territorialización extractivista. En Cherán, Doña Chepa fue una de las primeras mujeres en defender el pueblo del saqueo de los grupos de talamontes armados. Después de realizar esa defensa, como representante de los bienes comunales (2012-2015), esta mujer recorrió a diario el monte y el Vivero Forestal San Francisco Cherán para combatir la tala clandestina y supervisar las labores de las trabajadoras por jornal.

En este sentido, las mujeres que participan de los procesos de defensa de los territorios han reproducido históricamente una manera de habitar relacionada con los recursos para la alimentación y con el cuidado del agua. En algunos casos, están involucradas con los lugares sagrados del territorio, como médicos tradicionales o especialistas rituales.

En las luchas por defender los territorios comunes a lo largo de Latinoamérica, el cúmulo de saberes que las mujeres y hombres

detentan son la base para construir alternativas al extractivismo (Belausteguigoitia, 2015).

En el caso de Cherán, la lucha por el territorio retoma elementos del vínculo con los bosques de las mujeres, al considerarlos fuente de subsistencia y protectores de la comunidad. En esa medida, puede afirmarse que en Cherán el horizonte de la autonomía propició también una afirmación identitaria como indígenas y una revalorización del territorio, procesos donde las mujeres posicionaron sus saberes. Este hecho también tiene incidencia en las formas en que las comuneras han logrado abrirse espacios en entornos de decisión colectiva como el Consejo de Bienes Comunales.

En las asambleas comunitarias se han tomado decisiones que benefician a las mujeres, especialmente a las madres solteras. Es el caso de los trabajos en las empresas comunales, donde han encontrado además de un espacio para la subsistencia, un lugar que fomenta la sororidad entre mujeres, lo que las anima a continuar participando en el proyecto autónomo.

Órdenes de género, interseccionalidad y agencia

Un aspecto fundamental para comprender los efectos del despojo y la resistencia en las vidas de las mujeres, es situar la conformación de los órdenes de género como las gramáticas culturales desde donde estructuran sus vidas, y el sentido en que son impactadas por estos cambios. Resultan inspiradores los trabajos antropológicos que han analizado la construcción cultural del género en mujeres indígenas y la necesaria discusión con los feminismos hegemónicos que tienden a imponer modelos interpretativos occidentales (Mohanty 1991; Hernández 2001; Sierra 2013).

En cinco años de seguimiento analítico de Cherán registré cambios en las dinámicas de los órdenes de género en la medida en que la participación activa de las mujeres en la defensa del territorio les abrió el camino al reconocimiento.

Un sector de mujeres cheranenses ha buscado flexibilizar los roles de género, y han conseguido legitimar su lugar en los espacios públicos e incidir en la gestión de los bienes comunes. A pesar de todo ello, aún prevalecen situaciones de violencia y subordinaciones.

En el marco de la propuesta analítica de la interseccionalidad de las opresiones (Cremshaw, 1989), esta investigación aporta evidencia empírica al observar la manera en que las distintas opresiones de clase, étnicas y las de género se potencian mutuamente en las trayectorias de vida de las mujeres, y describe cómo desde dichas posiciones interseccionales compartidas, las P'urhépechas articulan su capacidad de agencia.[11]

Etnografía en los territorios en disputa

Mi objetivo fue hacer una visita exploratoria a los albergues de jornaleros en Santa Clara, municipio de Los Reyes. Sólo uno de los tres que existen en esa localidad estaba habitado por mujeres de Guerrero y sus hijos, pues aún no es la temporada de corte de las *berries*. Después de platicar con ellas, salí de regreso al taxi de un chofer llamado Ramiro, quien me comentó algo perturbador: "Así como andas preguntando, si hubieras venido antes, te hubieran *levantado*." En ese momento me desconcertó el comentario y le dije nerviosa, sin pensarlo mucho: "¿Quiénes?" Ramiro, con su vista fija en el camino, respondió: "Los caballeros, esos no se tientan el corazón. Nomás te suben y ya. Pero eso ya no pasa con los comunitarios." Mientras yo apretaba mis manos quise aclarar mis intenciones: "Pero si sólo estoy entrevistando a mujeres." Se dio un silencio, luego pregunté: ¿Entonces es peligroso que ande por estos rumbos? El chofer, con su acento peculiar, me aseguró: "No, ya no pasa, hace unos meses sí, porque aquí estaba el hijo de la Tuta y ese iba decir, 'no pus ésta anda haciendo investigación, no para el gobierno —volteó para mirarme—. Pero ya ahorita está tranquilo, ¡tú nomás identifícate: los comunitarios no te hacen nada! y si no, tú nomás acércate con sus jefes, los federales, y platícales `yo ando sacando mi tarea´ y ya no hay problema".

[11] Retomo la perspectiva interseccional para interpretar cómo la opresión de raza, de clase y de género se expresa en las formas de producción de los monocultivos de la agroindustria de exportación, por un lado, y por otra parte cómo sucede en las empresas comunales de un proyecto autonómico.

Suspiré hondo y no hablé más del asunto. Me quedé absorta contemplando el tosco paisaje de la carretera asfaltada que cruza Santa Clara y lleva hasta Zirosto, llena de plantaciones de *berries* seguidas de huertas de aguacates, camionetas repletas con jornaleros y jornaleras, decenas de comercios de agroindustria, depósitos de autos en venta, barricadas de hombres armados, puestos de birria, bares y expendios de alcohol. Mientras, en mi cabeza resonaba la idea de que había sido ingenua al acercarme de esa manera a aquel lugar y que había tenido suerte de que la temporada de campo hubiera coincidido con una aparente "tregua" en la región.[12] Tiempo después, supe que el albergue al que había ido, en ese momento estaba manejado por "la maña", como les dicen en la región a los narcotraficantes. Luego de estas y otras experiencias de violencia armada que presencié en el área de Los Reyes-Zirosto, donde se encuentran las plantaciones de aguacates y *berries*, decidí que mi acercamiento a esa realidad sería como trabajadora con una cuadrilla, saliendo desde la comunidad de Zirosto.

Ante la multiplicación de las violencias, los etnógrafos no podemos replegarnos, debemos encontrar estrategias metodológicas y de seguridad para poder retratar el México contemporáneo. Gustavo Linz Ribeiro y Arturo Escobar, mencionan que existe la necesidad de que las antropologías diversificadas sean más conscientes de las necesidades sociales, epistemológicas y políticas frente a las "relaciones de poder" en la construcción del conocimiento,[13] a su vez Nancy Scheper-Hugues invita a asumir que hay un compromiso social que reclama "la práctica de una etnografía moralmente responsable" (1997: 35) con las realidades de las poblaciones con quienes trabajamos y con el tiempo que nos tocó vivir.[14]

---

[12] Escena etnográfica: exploraciones de campo, en el área de Los Reyes. Fuente: Notas y diario de campo 24 de junio de 2014.

[13] Al aplicar la noción de Wallerstein de "sistema-mundo" a la investigación de la naturaleza de las ciencias sociales y la academia, se sugiere que éstas también se encuentran estructuradas por las relaciones de poder y por la expansión capitalista eurocéntrica (Gulbenkian Commission 1996). Este argumento geopolítico y epistemológico puede reflejarse, por ejemplo, en las ideas de "antropologías periféricas" [(Cardoso de Oliveira 2000) y "antropologías del sur" (Krotz 1997). Citado en (Ribeiro et Escobar, 2009.13)]

[14] La obra de Nancy se ubica en el nordeste brasileño en una región que perdió su riqueza forestal del antaño por la producción azucarera, trabaja con mujeres y sus hijos que

Este trabajo ha implicado el reto de construir un modelo analítico que tiene como eje la etnografía, y de igual forma se ha alimentado de la lectura de estudios regionales, así como de la consulta de archivos históricos, documentos hemerográficos y estadísticas económicas. En dicho modelo planteo abarcar distintos niveles del análisis, en un esfuerzo por conectar los macroprocesos a las vivencias cotidianas que registramos los etnógrafos.

Asimismo, el centrar la investigación desde la etnografía con las mujeres jornaleras, y lideresas, fue una elección que tomé para tener una perspectiva relacional del poder. Me planteé alejarme de los determinismos economicistas y visiones aplastantes de los sentidos de los actores, para situarlos sin descontextualizar las condiciones materiales del poder. La propuesta de Menéndez (1997) sobre el punto de vista del actor nos da una perspectiva para no homogenizar y descontextualizar los estudios antropológicos.[15]

En cuanto al trabajo de campo de esta investigación, se dividió en tres fases. El periodo de exploración se caracterizó por las visitas de campo a los posibles lugares de estudio para contrastar lo observado con la experiencia de Cherán. Durante varios días recorrí las poblaciones de Pamatácuaro, San Isidro y Zirosto, las tres comunidades con presencia de jornaleras y con territorios comunales dentro de la Meseta P'urhépecha. Elegí Zirosto, ya que en esa comunidad había contactos previos y tanto las mujeres como los hombres se emplean en jornales, de las *berries* y del aguacate. En ese periodo, visité además los albergues de los Reyes y Santa Clara, pensando en hacer una estancia en alguno de ellos. Pero, como mencioné en las líneas iniciales de este apartado, dadas las tensiones causadas por la violencia criminal, el momento no fue propicio para trabajar en los albergues.

---

enfrentan la muerte cotidianamente. Las plantaciones de azúcar que analiza, al igual que la industria de las *berries* en Los Reyes, son parte del comercio internacional.

[15] "La recuperación del punto de vista del actor como metodología académica y/o política debería reconocer que en las sociedades actuales la estructuras social y de significado refieren a condiciones de desigualdad y diferencia que, generadas a partir de lo étnico, lo religioso, lo político o lo económico se expresan no sólo a través de los diferentes actores, sino sobre todo a través de las relaciones construidas entre los mismos [...] el análisis del proceso sea en consecuencia, debería incluir tanto la estructura social como la de significado" (Menéndez, 1997: 240-241).

Durante el trabajo de campo en Zirosto observé la vida comunitaria y acompañé a las jornaleras en sus actividades cotidianas. Trabajé en el jornal local del aguacate de manera voluntaria y me desplacé a laborar en el jornal asalariado en Los Reyes con una cuadrilla de la comunidad. La mayor parte del tiempo asistí a casas del grupo de jornaleras, con quienes tejí redes. Además, realicé entrevistas para entender las condiciones generales de la comunidad y sus procesos históricos. Aquí, la estrategia empleada para insertarme al jornal consistió en ir primero a visitar a las mujeres de casa en casa antes de la temporada de corte y después, acompañarlas en su trabajo por jornal.

En cuanto al trabajo de campo en Cherán, el centro de la etnografía fue la observación participante en la empresa comunal Vivero Forestal San Francisco Cherán y en la reforestación en el monte. Conviví en el espacio laboral con un grupo de mujeres trabajadoras del vivero. Posteriormente, las visité en sus hogares y convivimos durante varias fiestas. Los meses que no trabajé en el vivero, acompañé de manera cotidiana a dos mujeres líderes del Consejo de los Bienes Comunales (CBC), realicé entrevistas con otras mujeres reconocidas como especialistas rituales, defensoras del territorio y académicas.

Capitulado

En este libro me propuse investigar los procesos socioterritoriales locales en articulación con los órdenes regionales / globales, desde la experiencia situada de los actores. En este sentido, el argumento se desarrolla en dos niveles que explican la estructura del libro: los primeros dos capítulos abordan la problemática de investigación desde las dinámicas territoriales en la región y la configuración de los comunalismos de Zirosto y Cherán. El tercer capítulo funge como bisagra para situar a las mujeres en las comunalidades y territorialidades descritas. Los capítulos cuarto y quinto se construyen desde la etnografía con las mujeres, por un lado, en la experiencia del jornal agroexportador, y por el otro, en el trabajo del vivero y la representación de los bienes comunales en Cherán.

En el primer capítulo presento los antecedentes de la transformación de la región de la Meseta P'urhépecha, hoy fragmentada

por la disputa entre dos modelos de ordenamiento territorial a causa de la política de territorialización agroextractivista. Ofrezco una visión de profundidad histórica de los procesos contemporáneos en los capítulos siguientes. Expongo las dinámicas de profundización del modelo económico neoliberal extractivista, en lo que he denominado el enclave agroexportador de aguacate y *berries*, y contextualizo el surgimiento de movimientos proseguridad ante la reconfiguración del Estado cooptado por redes criminales.

En el segundo capítulo abordo las configuraciones comunitarias en dos casos de esta investigación: el de Santa Ana Zirosto y el de San Francisco Cherán, ambas comunidades P'urhépechas. Este capítulo contextualiza los ordenamientos territoriales comunitarios, la inclusión diferenciada por género y los modelos productivos de jornal de cada uno de los casos en los que se insertan las mujeres. Para ello me detengo en las trayectorias históricas de las comunidades y en los procesos de formación de Estado que las caracterizan para comprender las configuraciones que asumió el comunalismo en cada una de ellas, así como sus respuestas ante los procesos de despojo. Santa Ana Zirosto se reconfiguró hacia un comunalismo agroexportador, por lo que es posible hablar de una economía colectiva corporada. En esa localidad lo distintivo ha sido una historia marcada por los efectos de la erupción del volcán Parikutín. Este suceso fragmentó y reconfiguró la estructura de la comunidad, lo que posteriormente fue la base de una defensa de sus tierras frente a los empresarios productores de aguacate. En contraste, el caso de San Francisco Cherán, también una comunidad de raíces prehispánicas y coloniales, que vio trastocado su orden ante el despojo forestal y el crimen organizado, que la obligan a defender el territorio y la vida. Esta respuesta ha provocado que, desde 2011 se haya dado un cariz radicalmente distinto a la organización comunal y las identidades P'urhépechas.

El tercer capítulo resulta nodal para analizar los órdenes de género P'urhépechas, la gramática articuladora del deber ser P'urhépecha, donde la *kaxumbekua* (el honor) ha establecido los dispositivos de control y vigilancia de hombres y mujeres, lo que reproduce la subordinación de las mujeres a las lógicas patriarcales. En una primera parte, describo una visión emic de los ordenamientos de género

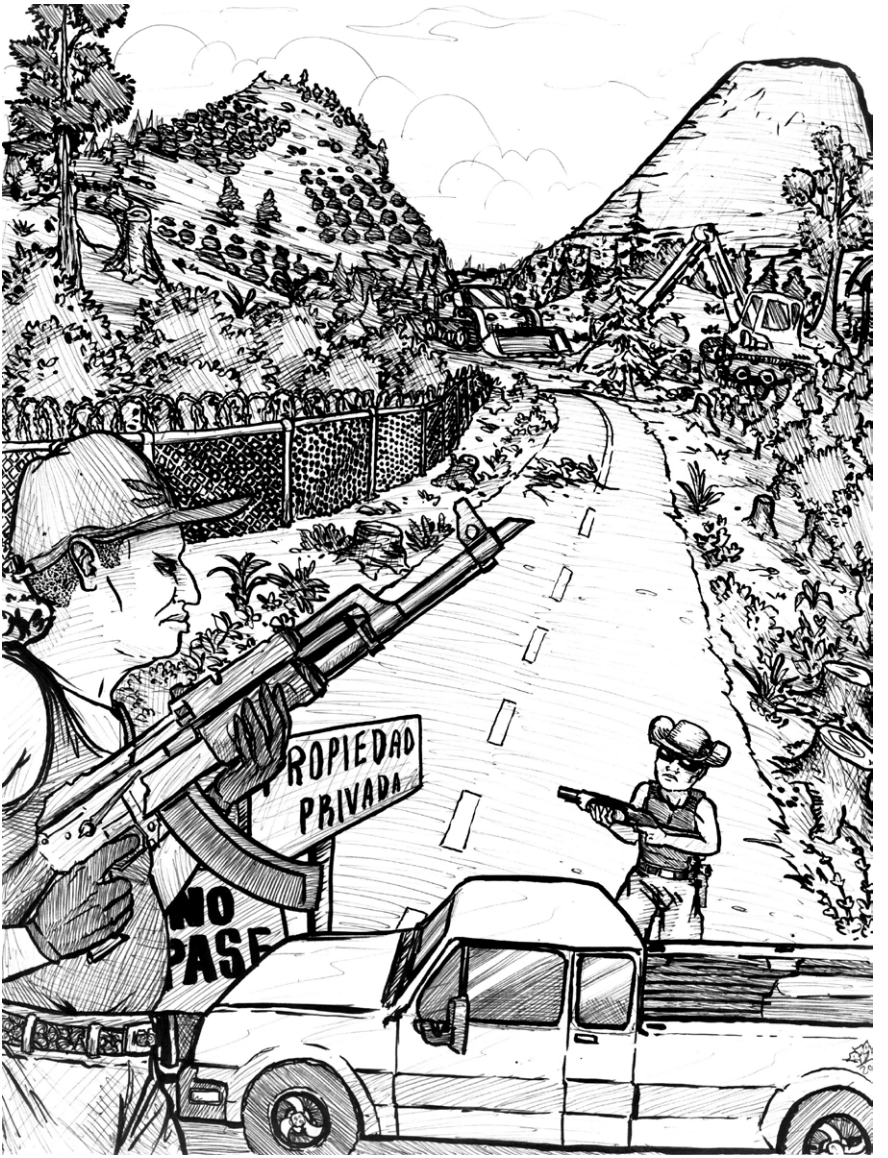
destacando sus adecuaciones y transformaciones. Esto resulta esencial para comprender el impacto de los cambios macroeconómicos en la vida de las comunidades y, en particular, de las mujeres, destacando sus efectos en la división del trabajo y la movilidad espacial. En la segunda parte, abordo la salida masiva de mujeres P'urhépechas al jornal de las *berries* y su repercusión en los órdenes de género. Asimismo, en esa sección me remito al proceso generado por las empresas comunales de Cherán y su apertura para incorporar a las jornaleras. La finalidad de este capítulo es situar a las mujeres en las configuraciones comunales y en las dinámicas territoriales, para profundizar en los siguientes capítulos en las experiencias del jornal de agroexportación y del jornal comunal, respectivamente.

El cuarto capítulo se sitúa desde el análisis de la agroindustria y la diferenciación de clase, etnia y género en los procesos de acumulación del modelo agroexportador. El objetivo es describir los efectos de la agroindustria de exportación en la vida de las mujeres jornaleras, las cuales se ven insertas en cadenas de producción y en lógicas de individuación que las exponen a nuevas vulnerabilidades. A partir de un análisis etnográfico, tanto en el lugar del jornal como de las trayectorias de movilidad, doy cuenta de cómo operan distintos sistemas de opresión, como el racismo, que potencia la subordinación de las mujeres en la estructura de la producción industrial agroexportadora. Desde el punto de vista de las mujeres, muestro los significados de la feminización del empleo globalizado y los nuevos contextos de inseguridad y violencia que impactan sus vidas. Empero, revelo también que en los márgenes de los márgenes, hay capacidad de agencia para hacer algunas readecuaciones a sus vidas. Al final de este capítulo, emerge el cuerpo de las mujeres como el lugar donde se encarnan las violencias de las geografías en disputa entre los grupos armados, pero, sobre todo, se describe que es el cuerpo femenino el que más padece la precarización de la vida ante la exposición constante a los agrotóxicos que enferman y matan a la población de la región.

Por último, en el quinto capítulo analizo la experiencia de las mujeres en Cherán, destacando tanto su labor de jornaleras en las empresas comunales como el nuevo papel asumido por mujeres comuneras lideresas en la defensa del territorio y en la conformación

del nuevo gobierno, actividades en las que ellas son parte integral. Doy seguimiento a las jornaleras en sus espacios laborales y muestro la construcción de nuevas subjetividades que se gestan en el marco de un proyecto colectivo que impacta las concepciones de género pese a que la ideología patriarcal sigue siendo la hegemónica. Los debates sobre el papel de las mujeres en la familia y en la comunidad, son promovidos por representantes del Consejo de los Bienes Comunales y las nuevas generaciones de mujeres. De esta manera, en este capítulo cierro reflexionando la relación entre la reconstitución territorial en el proyecto de Cherán, y los procesos de reflexividad de los órdenes de género P'urhépechas.

En esta investigación, mi preocupación inicial fue entender los territorios en disputa en la Meseta P'urhépecha, por lo que reflexioné sobre la pertinencia de la etnografía para conocer los efectos de las dinámicas extractivistas en los territorios, en las comunidades y en los cuerpos. Considero que este libro es resultado de una etnografía situada desde los márgenes que busca comprender las problemáticas que aquejan a los pueblos originarios y en particular a las mujeres, ante las vulnerabilidades acentuadas por modelos económicos extractivistas.



Paisajes contemporáneos de la Meseta P'urhépecha.
Autor: Agustín Ruíz

Capítulo 1

Territorialidades en disputa en la Meseta P'urhépecha

> Era triste y lamentable ver el despojo de nuestros bosques. Era triste y lamentable ver cómo se nos quería despojar hasta de nuestra propia dignidad a las mujeres. ¿Qué decían los talamontes? ¿Qué decía el crimen organizado? "Terminando con los bosques vamos a empezar con las mujeres". Fue quizá su error, ¡nunca pensaron que la mujer P'urhépecha y menos la del corazón de la Meseta P'urhépecha era indomable! A nosotros no se nos pisotea nuestra dignidad de mujer (Imelda, comunera de Cherán, plática en Ciudad de México, 2013).

La cita ejemplifica la violencia a la que se han visto sometidas las poblaciones P'urhépechas en Michoacán ante la dinámica de desreterritorialización extractivista. Muestra también la capacidad de respuesta, desde la autonomía y la reconstitución territorial de Cherán, donde las mujeres reivindican su papel en la construcción de una territorialidad alternativa al modelo dominante regional.

La finalidad del capítulo es situar los procesos de desreterritorialización extractivista que se han desplegado, a partir del desarrollo de lo que llamaremos una economía de enclave agroexportador en la región de la Meseta P'urhépecha. A su vez se ahondará en cómo el control de los territorios se convierte en el campo de disputa que involucra diferentes actores como los cárteles y sus paramilitares, fuerzas de seguridad pública del Estado, autodefensas civiles y rondas comunitarias.

En este capítulo se triangulan las propuestas teóricas que reflexionan sobre los procesos de territorialización globales y el papel del Estado, con la información empírica que se ha registrado desde 2011, incluyendo dos periodos de campo, así como con la profusa bibliografía de la región, los datos estadísticos de corte económico y las notas periodísticas sobre la violencia.

En cuanto al contenido del capítulo, para comenzar, se describe el andamiaje analítico, los antecedentes históricos de la región y la explotación del bosque. En la primera parte planteo la reterritorialización neoliberal agroexportadora de la Meseta P'urhépecha y defino el enclave agroexportador Uruapan-Los Reyes como modelo rector de la economía regional —este tema se vincula con dos procesos que se abordarán en los capítulos 3 y 4—; también desarrollo el impacto del modelo agroexportador en el territorio de Santa Ana Zirosto, así como la feminización del empleo en los campos de *berries*.

En la segunda parte, abordo el incremento de la violencia criminal en la región, a partir de la expansión de las actividades de los cárteles de drogas a otras áreas de la economía y de la implementación de la llamada "guerra contra el narco", que coincide con el impulso del Gobierno Federal al modelo agroexportador. En este subapartado hago énfasis en la violencia feminicida, que se ha acentuado en los lugares de los cultivos de exportación.

Finalmente, me refiero a las respuestas comunitarias en contra de los procesos de territorialización neoliberal y sus violencias. El caso de Cherán es precursor y *sui generis* por ser un movimiento con fuerte impacto encabezado por mujeres en la defensa de su territorio étnico que puso un alto a los procesos de despojo armado, mientras que el caso de Zirosto se inserta en la política de territorialización extractivista de los monocultivos.

Procesos de territorialización del capital global y el papel del Estado

La posición geográfica de algunas regiones del globo que cuentan con suficientes recursos naturales y con una población empobrecida favorece la siembra de cultivos de alto valor comercial como el aguacate, como parte de "la incorporación de alimentos y materias primas en objetos de especulación (*commodities*), como estrategia de dominio y de altas ganancias de empresas agroalimentarias, energéticas y financieras anglosajonas" (Rubio, 2014). Esta situación acelera el desplazamiento de las economías tradicionales, por ejemplo, la agrícola maicera.

Al respecto, Rogerio Haesbaert (2011) señala que en Latinoamérica hay dinámicas de reterritorialización dirigidas por los Estados de corte

Panorama del monocultivo del aguacate en la Meseta P'urhépecha, 2015.
Foto: Verónica Velázquez

neoliberal y aceleradas por los nuevos procesos de acumulación del capital. David Harvey (2004, 2013) describe estos procesos de la siguiente manera:

> El proceso de neoliberalización ha causado un encarnado proceso de destrucción creativa, no sólo en los marcos y los poderes institucionales (desafiando las formas tradicionales de soberanía estatal), sino también de las divisiones del trabajo, de las relaciones sociales, de las áreas de protección social, de las combinaciones tecnológicas, de las formas de vida y pensamiento, de las actividades de reproducción, de los vínculos con la tierra y de los hábitos del corazón (2013, p. 7).

En México, la clase gobernante, dentro del contexto de la expansión del capitalismo flexible, ha apostado desde hace cuatro décadas por el modelo neoliberal de desarrollo. A principios de la década de los ochenta, ante la crisis financiera por endeudamiento y la influencia de organismos internacionales, comenzó la reestructuración del Estado, la cual implicó, entre otras cuestiones, la privatización de múltiples

empresas paraestatales, la reforma del artículo 27° constitucional y la firma del TLC.

Así, el Estado mexicano y sus políticas económicas han generado las condiciones propicias para el desarrollo de las industrias extractivistas con capitales trasnacionales en los territorios ricos en recursos naturales, que coinciden con zonas ocupadas históricamente por pueblos indígenas.

Las reformas de corte económico trajeron consigo la profundización de la crisis del campo, por lo que el cultivo del maíz se volvió poco rentable para los campesinos, quienes no pudieron competir con el grano importado de Estados Unidos, de producción subsidiada por su gobierno. En tanto, el Estado y la expansión de los mercados de cadenas globales promovieron el desarrollo de la industria manufacturera y agronegocios en regiones estratégicas. Esto ha creado una distribución geográfica desigual de la riqueza. En este contexto de transformaciones, se sitúa el panorama de destrucción ambiental y densificación de las violencias en la entidad.

En Michoacán, la extracción desmesurada de madera de los bosques y el cultivo del aguacate en cuarenta municipios son parte de la aceleración de la rotación del capital, que tiene como consecuencia la rápida destrucción de los territorios y sus recursos. Por otra parte, el aumento de la violencia criminal está ligado a la economía ilícita de las drogas, que en la historia reciente se ha visto vinculada con las dinámicas extractivas y con el desarrollo de los cultivos de agroexportación. Las violencias estructurales y la violencia bélica criminal son el resultado de las reformas al modelo de desarrollo hacia afuera, que posibilita no sólo la trasnacionalización de la economía formal, sino también de las redes ilegales y de las tecnologías de guerra.

Tras una revisión de la formación de Estado en la región de Tierra Caliente, Michoacán, Salvador Maldonado (2010) intenta ir más allá de las visiones esencialistas que tratan al narcotráfico como un proceso desanclado de la formación de Estado. Desde su visión, los análisis reduccionistas suelen reproducir los estigmas de que hay ciertas regiones cuya forma de vida es el narcotráfico por elección. Maldonado, en el marco de las geografías desiguales, analiza la reconfiguración

del Estado al servicio del mercado,[16] así como el narcotráfico como la actividad mercantil que destacó en la entidad michoacana, debido a la producción de marihuana y de amapola en las serranías, a la ubicación geográfica del puerto de Lázaro Cárdenas y a las vías ferroviarias que lo conectan con la frontera norte. Esta red de comunicaciones ha sido ideal, a su vez, para las redes trasnacionales de tráfico de armas y drogas.

El autor señalado describe que el desarrollo de la infraestructura en la cuenca del Tepalcatepec y en la del Balsas, como parte de un proyecto del Estado asistencialista del presidente Lázaro Cárdenas, fue utilizado por los capitales privados. Maldonado afirma que el auge del narcotráfico no se basa en una infiltración del Estado, sino más bien en una relación de complementariedad. La "trasnacionalización de lo local" (p. 433), mediante la expansión de la agricultura de exportación, permitió intersticios[17] donde las economías ilegales florecieron y se internacionalizaron:

> En la Tierra Caliente se desarrolló una economía agrícola de grandes dimensiones conectada a procesos trasnacionales, luego de que el Estado desarrollista decidió transformar las abandonadas tierras fértiles en campos de cultivos de frutas y hortalizas para la exportación. Pero la trasnacionalización agrícola dio lugar a una internacionalización exitosa del narcotráfico (p. 433).

[16] A continuación, una cita que explica la reconfiguración cooptada del Estado por órdenes ilegales:
"Un análisis básico de expedientes judiciales demuestra que la delincuencia organizada mexicana no se dedica sólo al tráfico de drogas, sino también a 22 tipos de delitos económicamente redituables para las mafias: tráfico de migrantes, tráfico de seres humanos, tráfico de armas, extorsión, contrabando, pornografía infantil, prostitución forzada, piratería, entre otros. Son todos delitos enormemente redituables, que justifican de alguna manera que los grupos de la delincuencia organizada mexicana compitan entre sí, cada vez más ferozmente, para capturar al Estado y, de esta manera, consolidar las rutas de tráfico, distribución y, obviamente, el mercado de bienes ilícitos. Estos grupos criminales se han lanzado no solamente a controlar instituciones en México, sino también a mercados de bienes y servicios lícitos e ilícitos en 59 países del mundo, de acuerdo con reportes de inteligencia financiera consolidados [...]. La delincuencia organizada, en todo lugar y época, posee tres dimensiones organizacionales: la operativa armada, la financiera y la de protección política" (Spiller et Aguirre, 2013:19).

[17] El nivel de colusión de agentes estatales a nivel local y de caciques con las redes mafiosas se registra desde la segunda mitad del siglo XX en la región terracalenteña.

Sintetizando, en la región terracalenteña no hubo ausencia del Estado, como se pretende aludir cuando se le describe como una zona inhóspita e incivilizada. Maldonado (2010) documenta los proyectos desarrollistas y la militarización de esa zona desde la década de los sesenta. Además, argumenta que el desarrollo del sector agrícola de exportación permitió que la región se trasnacionalizara con la economía ilegal y que se asentaran en ella intereses que iban más allá de los de la población local y del propio Estado. Estos procesos de formación del Estado y sus configuraciones neoliberales a favor del mercado permitieron "la formación de territorios ilegales en los márgenes del Estado mexicano" (p. 24).

Tal perspectiva es la que utilizo para analizar a la región de la Meseta P'urhépecha y el desarrollo de la industria extractivista forestal y de agroexportación. A través de ella abordo, de manera general, la relación del Estado con las comunidades P'urhépechas a lo largo del siglo XX y los procesos acelerados de acumulación del capital, los cuales depredan, despojan y precarizan los territorios comunitarios.

El extractivismo es un concepto de la ecología política utilizado por autores como Eduardo Gudynas (2009) para hablar de las modalidades de acumulación por desposesión del capitalismo del siglo XXI (Harvey, 2010) sobre los territorios y sus recursos. También es usado por activistas y movimientos defensores de los territorios de los pueblos originarios y mestizos para hablar de despojos. La definición a la que se adscribe el presente trabajo es la de Alberto Acosta (2011), quien indica:

> Para intentar una definición comprensible utilizaremos el término de extractivismo cuando nos referimos a aquellas actividades que remueven grandes volúmenes de recursos naturales que no son procesados (o que lo son limitadamente), sobre todo para la exportación. El extractivismo no se limita a los minerales o al petróleo. Hay también extractivismo agrario, forestal e inclusive pesquero (p. 85).

Así que el extractivismo en la Meseta es una compleja red de actividades económicas entre las que encontramos el monocultivo del aguacate, las *berries* y la tala masiva de bosques.

En este sentido, la desreterritorialización neoliberal agroexportadora de la Meseta P'urhépecha es parte del extractivismo dirigido por las empresas y los capitales trasnacionales, de la mano de élites regionales y con apoyo de los gobiernos (en sus distintos órdenes), que se instalan en territorios altamente productivos por su riqueza natural, esto, gracias a la ayuda de marcos normativos *ad hoc*, a la implementación de infraestructura vial y al fortalecimiento de los sistemas financieros de los agronegocios de cadenas globales.

La Meseta P'urhépecha presenta dos modalidades de respuesta ante la política de territorialización extractivista de agroexportación, por un lado, están las comunidades que asumen el modelo productivo del aguacate y lo incorporan a su ordenamiento territorial comunal. Mientras que otras resisten de diferentes maneras, reivindicando las prácticas de "hacer milpa", reforestar y resinar bosque.

En lo que sigue describiré los procesos históricos de transformación de la región, para entender cómo los territorios comunales se vinculan con los procesos de globalización y expansión del capitalismo a través de intensificados procesos de acumulación por desposesión.

t

1.1 La Meseta P'urhépecha: de la explotación forestal al enclave agroexportador

La delimitación regional es una herramienta para acercarnos a las relaciones de poder en los procesos de larga data histórica, así como a los efectos de la globalización económica en espacios locales. En ese sentido, retomo la perspectiva que describe a la región de la Meseta P'urhépecha con interdependencias geográficas (Ávila, 1996) en las dinámicas económicas dentro de un área mayor, que abarca ciudades mestizas como Uruapan y Los Reyes (Garibay y Bocco, 2011).[18]

La Meseta P'urhépecha está delimitada geográficamente por trece municipios con gran importancia forestal en la entidad, situación que

[18] Existen dos perspectivas que agrupan las diversas definiciones y delimitaciones de la región P'urhépecha: la visión histórica y etnopolítica de la Sierra P'urhépecha (Zárate, 2001; Calderón, 2004; Aguirre, 1992/1952; Espín, 1983; De la Peña, 1987; Van Kemper, 1987; Jasso, 2012) y la región económica de la Meseta P'urhépecha (Garibay y Bocco, 2011; Ávila, 1996).

ha motivado el interés de la inversión privada, pues "representa una tercera parte del área total boscosa del estado de Michoacán" (Espín, 1987, p.104). Sobre ésta, Ávila anota:

> Es una región natural cuyas particulares condiciones geológicas y topográficas impiden la formación de manantiales y norias de importancia; en contraste, presenta una abundante precipitación y extensa cubierta forestal que facilita la infiltración y recarga de acuíferos. Es decir, es una zona productora de agua que beneficia a otras regiones (Ávila, 1996: 381).

Esta región comprende una extensión territorial de 5 092.92 Km^2 en la región central del Eje Neovolcánico Transversal.[19]

La política de explotación forestal en la Meseta P'urhépecha

En el presente apartado describiré brevemente los antecedentes del extractivismo forestal de la Meseta P'urhépecha. Para ello me remonto al periodo de gobierno de Porfirio Díaz, en el marco del proyecto de modernización económica del Estado liberal. Hay cierto paralelismo entre el modelo extractivo de origen decimonónico y el modelo agroexportador de la época actual, ya que se trata de las dos épocas más agudas de extracción forestal en la Meseta, cuyas ganancias van mayormente al sector privado encabezado por extranjeros.

La modernidad capitalista se introdujo en los territorios de la Meseta P'urhépecha por el proyecto de construcción del ferrocarril en Michoacán que implicó la extracción maderera a gran escala a finales del siglo XIX y en las primeras décadas del siglo XX. Esto fue parte de una política de Estado mediante reformas para propiciar la integración económica y social de México. Esta es la época donde se transformó drásticamente la manera de organizar el territorio comunitario, ya que,

[19] Sus límites son: al norte, con la cañada de los 11 pueblos, que corresponde al Bajío o Ciénaga de Zacapu y Valle de Zamora; al sur colinda con la zona de transición entre Tacámbaro y Peribán; al oriente, tiene sus límites con la zona de Pátzcuaro-Cointzio, y al poniente con el valle de Los Reyes-Tingüindín. (PRONASOL, Programa de Desarrollo de la Región Meseta Purépecha 1992-1994).

de acuerdo con Calderón (2004), desde la Colonia hasta el siglo XVIII, los indígenas de la sierra se habían reservado el derecho a explotar los bosques bajo una lógica del valor de uso.

En las regiones vecinas de la Cañada y en la zona Lacustre, el despojo se inició en 1870 con las reformas liberales, que terminaron con el derecho colectivo sobre la tierra (Calderón, 2004),[20] lo que permitió que se extrajeran grandes cantidades de recursos maderables. La zona boscosa entre Pátzcuaro y Uruapan fue la más expuesta a la extracción de madera a finales del siglo XIX.

Es en este punto, donde las políticas del gobierno porfirista transformarían la realidad de la región P'urhépecha al acelerar los procesos de extracción. En 1894 se dio la posibilidad de realizar contratos de arrendamiento de bosques entre las comunidades y las compañías madereras, con la expedición del reglamento para la explotación de los bosques y terrenos baldíos y nacionales. Las concesiones de explotación forestal se otorgaron a empresarios estadunidenses y británicos —empresas como Read y Campbell y la Compañía Nacional de Maderas de Slade— de tal manera que el tendido de las vías férreas se desarrolló de acuerdo a sus intereses comerciales y no a los de la población local.

La construcción de la red ferroviaria entre Uruapan y Los Reyes implicó la extracción de madera para durmientes o soportes para las vías en las serranías. En este contexto la ciudad de Uruapan, se desarrolló durante el último tercio del siglo XIX (Pureco, 2016: 131), dada su ubicación geográfica como puerta de entrada a la sierra, que permitía la explotación de los bosques, fuente energética más importante de la época.

Las concesiones de los bosques de las comunidades indígenas, ya no sólo fueron para la obtención de durmientes para las vías férreas, sino para la comercialización nacional y al extranjero de madera en

[20] En las regiones vecinas, como la Ciénaga, las consecuencias fueron extremas y se despojó de las tierras comunales a los indígenas para crear haciendas. "El gobierno de Díaz favoreció el establecimiento de latifundios forestales por medio de dos procesos: concesiones de explotación forestal [...] y mediante la firma casi obligada de contratos de arrendamiento de bosques en las zonas densamente pobladas por comunidades indígenas" (Garibay, 2008, p. 79).

rollo, y de vigas, tablas y morillos que se aserraban en los montes. Por lo que hubo una deforestación en grandes dimensiones en las primeras décadas del siglo XX y hacia el año de 1911 se había deforestado gran parte de la Meseta P'urhépecha por "la comercialización forestal en altos volúmenes, la cual estuvo dirigida hacia diversos puntos del país y del extranjero" (Pérez, 2016:147).

Parte de los bosques de comunidades como Zirosto y Cherán estaban concesionados entre los años de 1906 y 1913 al empresario Santiago Slade (Pérez, 2015). Como señala este autor, "no hubo manera de contener la excesiva extracción de especies madereras por parte de empresarios nacionales y extranjeros, sobre todo al haberse originado el arrendamiento como una nueva fisionomía en el sistema capitalista de producción a finales del siglo XIX" (pp. 217-218).[21]

El proceso de extracción forestal no se hizo de manera pacífica desde el Porfiriato, la inestabilidad de la región fue evidente. Calderón (2004) señala que los contratos de arrendamiento de compañías madereras y la introducción del ferrocarril provocaron revueltas. Este historiador apunta que, durante la Revolución, en la Sierra P'urhépecha "los habitantes no buscaban el reparto agrario, ni la democracia política, sino el retorno a un orden trastocado dramáticamente por la mercantilización del bosque y por la introducción del ferrocarril" (p. 81).

Hasta aquí los antecedentes sobre la expansión de los capitales trasnacionales en la Meseta P'urhépecha impulsada por el gobierno porfirista. La historia de la explotación forestal durante el siglo XX será abordada un tanto en el capítulo 2, desde la descripción de los casos de Cherán y Zirosto. A continuación, relataré a grandes rasgos lo que sucedió entre la época posrevolucionaria y la implementación de las políticas neoliberales.

---

[21] De acuerdo con Martínez (2011), en la época se hablaba de "derechos de monte" por parte de propietarios privados sobre terrenos en "Parangaricutiro, Paricutín, Pichátaro, Cherán, Paracho, Urapicho, Aranza, Angahuan, los cuales tenían una vigencia de explotación maderera de 30 años y prohibían a los comuneros cultivar los terrenos silvícolas; a cambio estos recibían una renta anual, pagada por Slade al gobierno del Estado" (p. 197). En ese entonces, los pagos se hacían mediante el Monte de Piedad del Estado, el cual debía distribuir los depósitos entre los comuneros en partes iguales, pero eso no sucedía a menudo.

En el México posrevolucionario, los bosques se convirtieron en recursos disputados por facciones con tintes políticos dentro de las comunidades. El mercado regional iba desarrollándose fuertemente con la explotación forestal, acompañado de la construcción de caminos como la carretera Uruapan-Carapan en la década de los cuarenta.

Fue durante el cardenismo, cuando se reconfiguró la comunidad en términos políticos y económicos, acercando la organización comunitaria con distintos agentes y programas estatales. El Código Agrario de 1934 reconoce a la comunidad como un núcleo de población con personalidad jurídica y titular de derechos. [22]

En cuanto a la explotación del bosque, ésta se mantuvo mermada. Fue en los años cuarenta cuando hubo una apertura e incentivos a la explotación forestal en México, pues de acuerdo a Merino y Warnholtz (2007) la política federal se basó en tres ejes: la vida forestal, las concesiones forestales a empresarios y la formación de ingenieros y guardias forestales. Esta política dio como resultado la extorsión a los tejamanileros, carboneros y labradores, así como la propagación de las plagas con el fin de talar bosques por saneamiento.

En la primera mitad del siglo xx, las políticas impulsadas por el cardenismo para la explotación cooperativista de los bosques fracasaron, por ejemplo, se expandió la actividad de extracción de resina desde cooperativas comunitarias, pero las empresas privadas fueron más competitivas y asumieron el control de la producción resinera (Garibay, 2008). Estas transformaciones agudizaron la disputa por el control de los recursos en comunidades donde la población crecía y la porción de tierra y de bosque productivos seguían siendo los mismos.

A lo largo de la segunda mitad del siglo pasado, el Estado mexicano incentivó la industrialización forestal en la Meseta P'urhépecha. A principios de los años sesenta, en el contexto de desarrollo de la agroexportación en el Valle de la Cuenca del Tepalcatepec, se aceleró

[22] Desde la perspectiva del antropólogo Arturo Warman (1985), "...la comunidad agraria es una organización de gente en la misma posición social y que comparte el derecho a un mismo espacio territorial. Dicho en otras palabras: es una organización de una clase específica, el campesinado, por medio de la cual se realizan negociaciones colectivas con otras fuerzas de la sociedad" (p. 11).

de nuevo la explotación del bosque: "Cárdenas (desde la Comisión del Balsas) dio libertad a algunas comunidades indígenas de utilizar los bosques, con el propósito de fabricar cajas de empaque" (Maldonado, 2010, p. 125). La alta demanda de los recursos maderables permitía que los funcionarios forestales se aliaran con los representantes comunales o ejidales para un negocio jugoso. En los años ochenta, "ser guarda forestal o ingeniero forestal era sinónimo de abuso para las comunidades" (Garibay, 2008, p. 99).

Claudio Garibay encabeza un grupo de estudio que plantea que a lo largo del siglo XX las políticas forestales estatales impulsadas por ciertas elites políticas en turno, han favorecido "patrones de acumulación que dan lugar a procesos de desarrollo geográfico desigual" (Pérez, Urquijo, Ramírez y Garibay, 2018:194). Una de sus conclusiones es que la veda forestal en Michoacán que duró de 1948 a 1979, pasó de ser una política de conservación del bosque, a una estrategia que, por su lógica restrictiva, fomentó la corrupción y el clandestinaje y sentó "las bases de una economía ilegal y criminal" (p.212). Dicha veda se levanta a la par que se acelera el cambio de uso de suelo por la expansión del aguacate y se comienzan a extraer grandes cantidades de madera en rollo.

Estos son los antecedentes del extractivismo que ha acechado a los bosques de la Meseta al ritmo del desarrollo de las técnicas capitalistas de explotación de la naturaleza. Es posible entender así que, en la historia de la explotación del bosque, hay ciertas fases donde los modelos de desarrollo económico hacia afuera —como el del Porfiriato o el régimen neoliberal actual— aceleran la devastación forestal en la región de la Meseta sin que las dinámicas económicas extractivas generen un desarrollo sustentable para los habitantes locales.

El enclave agroexportador

La propuesta de la delimitación del enclave agroexportador en la región se basa en dos características 1) el sistema de monocultivos de agroexportación y 2) la flexibilización laboral de la agroindustria.

En Latinoamérica, históricamente se ha nombrado "economías de enclave" a los monocultivos de exportación del siglo XIX. Foguel y

Riquelme (2005) retoman el concepto de enclave para explicar el actual enclave sojero en Paraguay, y lo describen de la siguiente manera:

> [No se trata de la soja como producto, sino] del conjunto de relaciones socioeconómicas asociadas a un modelo productivo, que responde a las características de un enclave agroexportador que impide todo desarrollo de base amplia, con un paquete que incluye el uso intensivo de agrotóxicos, y que se expande soslayando normas legales de diverso orden. La mayor parte del cultivo es de semilla transgénica resistente al herbicida Roundup (glifosato), patentado por la Monsanto, que sumado a otros insumos constituye el paquete tecnológico que genera dependencia de los productores, que pasan a depender de las multinacionales, que deciden qué, cómo, y para quién producir (p. 47 y 48).

En México la mejor ejemplificación de este modelo es el Valle de San Quintín, pues es un "enclave agroexportador que forma parte de las cadenas agroalimentarias que conectan a consumidores de frutas y verduras de Estados Unidos, Canadá y Japón, y otros países industriales con los trabajadores pobres de países menos desarrollados, quienes proveen su fuerza laboral" (Velasco, 2014: 345). De acuerdo con Velasco (2014) y su descripción del Valle de San Quintín "un enclave agroexportador articula capitales y modos de producción globales con recursos naturales locales y mano de obra nacional" (p.32).

Para el caso que analizo, retomo la noción de enclave[23] en el contexto del capitalismo flexible que acorta distancias y acelera los tiempos de rotación del capital (Harvey, 2004) para abastecer de frutos frescos a los países desarrollados en el gran mercado global.

[23] El concepto enclave se ha revitalizado para explicar procesos contemporáneos. En este caso retomo la perspectiva de los enclaves de agronegocios: "Una dimensión central establecida es la importancia de la conexión económica entre el territorio donde se establece el enclave y la región central de acumulación desde donde procede el emprendimiento y la relativa desconexión económica con el territorio o Estado-nación donde se inserta. En tal sentido, siempre se genera una excepcionalidad, una suspensión de normativas generales para el territorio del Estado-nación en donde se inserta" (Pierri, J. et Abramovsky, M. 2011: 155). Los mismos autores señalan "En suma, control de la fuerza de trabajo, control del tejido social, control del conflicto significan la reproducción del enclave" (p.156).

Este tipo de enclaves están caracterizados por "la dependencia externa que se tiene sobre la provisión de insumos y medios de producción, que hacen que esta industria quede supeditada a las decisiones estratégicas tomadas en el país consumidor" (Macías, 2003: 104). De tal manera que, en el enclave de la Meseta, exigir un "aguacate de calidad de exportación" o un "arándano perfecto" implica una serie de insumos tecnológicos y agroquímicos que afectan al medio ambiente y a la población que los produce (Luján, 2005) con una lógica extractiva, porque el daño al entorno local es muy alto y la mayor parte de las ganancias quedan en las empresas agroexportadoras y comercializadoras.

En tal sentido estamos hablando de las dinámicas del desarrollo geográfico desigual (Harvey, 2013; Massey, 1998; Soja, 2014) que nos remite a los procesos de acumulación por despojo así como a la idea de injusticia espacial. Por ejemplo, en este caso de estudio, se observa que las desigualdades históricas se acentúan por la acción del Estado –y del mercado– complejizando las opresiones de clase, de etnia y de género en la región.

De acuerdo con la académica colombiana Margarita Serje (2011), quien hace un estudio de las economías de enclave en Colombia, "la experiencia ha mostrado sobradamente que este tipo de economías de enclave y extracción no se traduce en beneficios ni locales, ni regionales y no se elevan los niveles de vida de la población. Su efecto es más bien el opuesto: dejan detrás de sí pobreza, desolación y corrupción" (p. 271). En este sentido, el enclave deja al margen de ese "desarrollo" a las zonas circundantes.

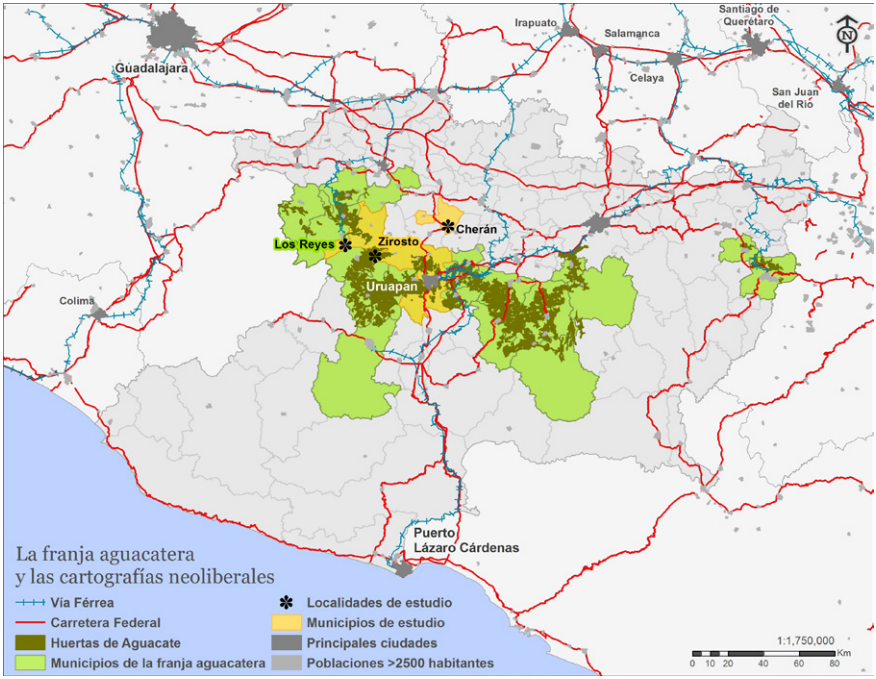
Un dato empírico que muestra la incoherencia del desarrollo geográfico desigual del capitalismo y el proceso de globalización, es que los jornaleros están excluidos del beneficio nutrimental de los productos que cultivan. Por ejemplo, el arándano que producen en la región llega a tener un costo de 180 pesos el kg en la ciudad de Uruapan, 60 pesos más que el salario de jornal.[24]

En el caso del aguacate, en Uruapan los peones de algunas huertas

[24] Datos del trabajo de campo, 2015

son castigados por los patrones con tres golpes con un palo por cada aguacate que encuentran escondido entre sus ropas o en las mochilas al salir por el punto de revisión. Mientras que en la zona suele haber desabasto de aguacate en las tiendas, y el aguacate que venden en todo el país generalmente es el "menos perfecto" o el que no pasa los filtros de exportación por la detección de agroquímicos.

El oro verde michoacano



La franja aguacatera en Michoacán 2018

El aguacate es el principal producto agrícola de exportación de México, y es orgullo de los gobiernos señalar que el país ocupa el primer lugar en producción del fruto a nivel mundial.[25]

[25] SAGARPA (2015). Boletín no. 034. *Michoacán aporta el 85.9% de aguacate en el país.* Consultado en: <http://www.sagarpa.gob.mx/Delegaciones/michoacan/boletines/Paginas/B0342015.aspx#>

La expansión de la actividad aguacatera está vinculada con los proyectos modernizadores del Estado y con las inversiones de tecnología extranjera, principalmente de California.

De acuerdo con las cifras oficiales, del Atlas Agroalimentario de México, "con 176 mil hectáreas de siembra, México es el principal productor de aguacate en el mundo [...]. Michoacán es el líder en valor de producción, [y] aporta cuatro quintas partes del total nacional" (SAGARPA-SIAP, 2015:19-20). A su vez, Peribán, Tancítaro y Uruapan, municipios de la Meseta P'urhépecha, concentran la mayor producción de exportación.

Entre los países importadores, encabeza la lista Estados Unidos con 80% del total, seguido de Japón, Francia y Canadá. Recientemente, las exportaciones a China han incrementado de manera considerable.[26]

La Asociación de Productores, Empacadores y Exportadores de México (APEAM, A.C.) reportó más de 100 mil toneladas de aguacate vendidas para el Super Bowl de 2017 en Estados Unidos. La misma asociación indicó que la cadena de producción genera 187 mil empleos directos, seis millones de jornales anuales y beneficia a más de 70 mil familias. Las cifras expuestas dan cuenta de la importancia del monocultivo para la economía regional y del país.

El lugar del aguacate en la economía no ha sido obra del azar, el papel del Estado ha sido importante en la tecnificación del campo michoacano. En particular, destacan las políticas cardenistas entre 1947 y 1975 (Calderón, 2004; Maldonado, 2010). Un dato importante de impacto en la sierra fue la fundación, en 1956, de la Facultad de Agrobiología, en Uruapan, lo cual "obedeció a una estrategia de desarrollo regional; se buscaba formar en ella los cuadros técnicos indispensables para impulsar el desarrollo de las regiones hortofrutícolas de mayor impacto económico, como el Valle de Apatzingán, así como las zonas marginadas de la Sierra Purhépecha" (Manual del estudiante de la Facultad de Agrobiología, 2018: 1)

[26] Un artículo publicado en el *The New York Times*, el 18 de abril de 2018, titulado "Cómo el aguacate se convirtió en la fruta del comercio global" señala que "hace una década, los aguacates eran prácticamente desconocidos en China. El país importó solo dos toneladas de ellos en 2010; el año pasado, fueron 32.100 toneladas" (Larmer, 2018) el mismo artículo refiere que una nueva provincia de Guangxi, China está plantando aguacate, lo que podría cambiar el mercado global del fruto.

En cuanto al impacto de los empresarios extranjeros en el desarrollo del monocultivo, en 1957, con la inversión del norteamericano Gil Henry, se instalaron los primeros viveros en Uruapan para vender injertos de la variedad de aguacate Hass, lo que colocó a dicho fruto como el de mejor sabor y fue preferido por su facilidad de traslado, y provocó la especialización en esta variedad.

Posteriormente, en el contexto de la revolución verde, en 1961 se creó la Comisión Nacional de Producción de Fruta para desarrollar programas productivos en la región. En este sentido, las alianzas entre inversionistas, comercializadoras, bancos e ingenieros fueron promovidas por el Estado.

> Agencias gubernamentales como la Comisión Nacional de Fruticultura, la Secretaría de Recursos Hidráulicos, la Secretaría de Agricultura, el Instituto Mexicano del Comercio y varias universidades públicas locales, diseñaron e implementaron políticas para fomentar el cultivo y comercio del aguacate michoacano entre los años setenta y noventa del siglo XX, obteniendo diversos grados de éxito (García, 2011, s/p).

En Uruapan "los subsidios desde principios de los setenta eran entregados a productores de aguacate mediante créditos preferenciales y venta de insumos a bajo costo" (Mendoza, 2001:135). También los gobernadores impulsaron la actividad, por ejemplo, la Comisión del Campo del Estado de Michoacán empezó a trabajar con frutales de aguacates híbridos para repartir en los ejidos y comunidades. Así, los campesinos de ejidos y territorios comunales localizados entre Uruapan, Peribán y Tancítaro comenzaron a hacer el cambio de uso de suelo de maíz o trigo a huertas de aguacate (Herrera, 2017).

En el mapa "La franja aguacatera en Michoacán" se observa la extensión del enclave aguacatero a manera de franja que trasciende la delimitación de la Meseta. Me interesa destacar la importancia de la ubicación geopolítica del enclave a partir de las comunicaciones terrestres y marítimas. Observamos en el puerto de Lázaro Cárdenas, la infraestructura ferrocarrilera que llega hasta la frontera con Estados Unidos y la red de carreteras federales que comunican a la región con las dos principales ciudades del país.

Es por eso que la posición geográfica de la Meseta P'urhépecha es relevante en un mundo donde el tiempo de transporte de los alimentos es un factor de competencia en el comercio internacional. Con el paso de las décadas, se fueron consolidando los municipios productores de aguacate y conformaron la franja aguacatera, distribuida en la provincia fisiográfica del Sistema Volcánico Transversal.

En los años ochenta se constituyeron uniones de productores que promovían la exportación. Jaime Espín (1987) señaló, en esa misma década, que por hectárea "el cultivo del aguacate injertado Hass es más redituable que cualquier otro: después de 4 años de plantado el aguacate reditúa 200 mil pesos anuales [...] penetra en las laderas, desmonta bosques vírgenes, está inmerso en tierras comunales" (p. 106). En 1983 se creó la Unión de Productores y Exportadores de Aguacate Mexicano,[27] que es la organización más representativa del sector. Para 1992, Michoacán era ya el primer productor nacional y fue en 1997 cuando se comercializó el aguacate a 19 estados del vecino país del norte.

No obstante, la expansión de la exportación de este producto se desarrolla exponencialmente hasta mediados de la primera década del siglo XXI, de la mano de los gobiernos federales panistas y coincidiendo con políticas de securitización enfocadas en la entidad.

En 2004, se consolidó el modelo agroexportador en Michoacán con la liberación de aranceles para la exportación por parte de Estados Unidos. El 2 de febrero de ese año, el presidente Felipe Calderón dio el banderazo a un grupo de camiones con aguacate que partían de Uruapan rumbo a diversos destinos en el extranjero. A partir de entonces, la exportación creció exponencialmente, de 83 mil toneladas que se exportaban en 2002 se pasó a más de 200 mil para 2005, según datos de la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (SAGARPA).

En el capítulo 2 abordaré la producción del aguacate en la comunidad indígena de Zirosto, y en el capítulo 4 se retomarán algunos de sus efectos en la salud de la población. Por ahora, me interesa

[27] Esta organización fue sustituida por la APEAM en 2017.

destacar lo rentable de esta actividad, que va ganando espacio en la entidad y se vuelve parte de la disputa por recursos entre grupos de diversa índole, como se verá más adelante.

El boom de las *berries* en el Valle de Los Reyes

En 2015, México exportó más de mil millones de dólares de *berries* frescas al mundo, producto del que Michoacán produjo 71.2% del total del país entre 2013 y 2014, con un total de 151 851 toneladas, según datos del *Atlas Agroalimentario 2015*, publicado por la SAGARPA.

Su cultivo se desarrolla en las zonas templadas y con abastecimiento de agua, en la Meseta P'urhépecha, entre Uruapan, Ziracuaretiro, Peribán y Los Reyes; sitio en el que me enfocaré, debido a los miles de jornaleros y jornaleras que acuden a trabajar en la época de cosecha.

La historia de Los Reyes es diferente a la del resto de la Meseta P'urhépecha. La fertilidad del Valle[28] y el otorgamiento de mercedes para fundar estancias atrajeron a la población de origen español. Así, desde la Colonia se suscitaron despojos a las comunidades indígenas para el establecimiento de la industria azucarera y se fincaron las bases de los grandes latifundios. Para 1822 existían nueve haciendas y un rancho en Los Reyes, y tres haciendas y dieciséis ranchos en Peribán (Andrés et Santoyo, 1996). El despojo, el acaparamiento y la renta de tierras han originado conflictos entre los pueblos originarios y las élites mestizas.

La trasformación en cañaverales del Valle de Los Reyes y las sierras circundantes, con el objetivo de generar mejor rentabilidad económica, de acuerdo con Virginia Thiébaut (2011), modificó la organización territorial y social de la región. Ya en los años cincuenta del siglo XX, la producción cañera desplazó al maíz y al arroz, pues se otorgaban créditos por parte del ingenio, y se entregó la producción a San Sebastián y Santa Clara. La administración estatal de estos ingenios

[28] De acuerdo a los cronistas locales, Los Tres Santos Reyes Agricultores fue fundada por fray Juan de San Miguel en 1532. Posteriormente, el Virrey Luis de Velasco expidió un ordenamiento, el 12 de mayo de 1594, para que las estancias se juntaran en una sola, y así se constituyó la ciudad de Los Reyes.

trajo importantes consecuencias económicas y políticas. A nivel de la producción, el propio Estado favoreció el patrón de monocultivo –como consecuencia en el Valle desapareció la siembra de maíz y frijol–, se introdujeron nuevas variedades de caña y se impulsó un mayor uso de fertilizantes y herbicidas (González, 1980, en Andrés et Santoyo, 1996: 119). A su vez, los ejidatarios recibieron créditos y se asociaron en sindicatos y, aunque entre los años 1960 y 1970 en Los Reyes se impulsó el cultivo de fresa, no prosperó.

Sin embargo, en la actualidad en el valle de Los Reyes el cultivo de zarzamora desplazó a la plantación de caña, imperante durante siglos como la principal actividad productiva, tal como ésta sustituyó la siembra tradicional de arroz, maíz y frijol en su tiempo.

A finales del siglo xx, en los años noventa, aparecieron los primeros plantíos de zarzamora: para 1995 ocupaban 85 hectáreas; en 2010, llegaron a 5 mil. Las empresas trasnacionales estuvieron ligadas a este proceso de expansión. En 1996 se establecieron Hortfifrut y Driscoll's, comercializadoras y exportadoras que se caracterizan por invertir en tecnología y mejorar frutos para ampliar el tiempo de cosecha. Este contexto motivó a los cañeros a aprovechar las alternativas existentes: empezar a cultivar zarzamora o rentar sus parcelas a zarzamoreros.

Hasta ahora hemos visto las transformaciones en la Meseta, considerada en los noventa una "región forestal" (Vázquez, 1992), cuyos ordenamientos territoriales estuvieron determinados por el uso y explotación de los bosques, y que ha pasado a ser una región que forma parte del enclave agroexportador aguacatero-zarzamorero.[29]

La finalidad del siguiente apartado es entender cómo el *boom* en la exportación del aguacate y de las *berries* están ligado al incremento de la violencia criminal directa y la disputa de los grupos mafiosos por el control de las rutas de trasiego y los procesos productivos mediante la extorsión y el despojo.

[29] Cabe una puntualización tras haber realizado esta investigación, considero que hace falta un estudio a profundidad que aborde el papel de los diferentes actores en el campo de poder de la agroexportación como las empresas trasnacionales de agroquímicos y las comercializadoras; así como el papel de los bancos, las instancias y agentes del Estado; y por otro lado los comuneros, ejidatarios y pequeños propietarios.

1.2 Densificación de las violencias: narcotráfico, despojos y securitización

> Espero sentada en una banca a la orilla de la carretera de la Meseta P'urhépecha, volteo a mi alrededor y entre el espesor de árboles de aguacate veo atrincherados a hombres armados en una barricada hecha con piedras pintadas de blanco y costales llenos de tierra amontonados, de pronto un hombre sale de entre los aguacates y se dirige hacia mí rodeándome con una ametralladora en las manos. Sé que se trata de los paramilitares que se han colocado en puntos estratégicos para controlar el territorio. He percibido, una vez más, la vulnerabilidad de la vida en las cartografías inseguras de Michoacán (Diario de campo, enero de 2015).

Escenas como ésta son cotidianas en las carreteras por las que circulan cientos de mujeres en camionetas de carga rumbo a Los Reyes para el corte de zarza. En este apartado me propongo esbozar cómo el desarrollo de la violencia se concentra principalmente en áreas estratégicas por su alta productividad económica en Michoacán.[30] Se examina la expansión de las actividades ilegales que coincidió con el desarrollo de las agroindustrias de extracción. En este sentido, Maldonado (2010) plantea que los márgenes del Estado o territorios de frontera son producto de la formación histórica de enclaves económicos. Como mencioné al inicio del capítulo, el antropólogo analiza el desarrollo de la agroexportación en la región terracalenteña, la internacionalización exitosa del narcotráfico y la configuración de territorios ilegales.

En este subapartado hago una semblanza de la trayectoria del narcotráfico en las últimas décadas a partir de la revisión hemerográfica, sin embargo, omito el proceso de configuración de la región de la Tierra Caliente por razones de cohesión del libro. Empero es preciso señalar que la infraestructura agrícola (sistemas de irrigación, presas) y las políticas de repoblamiento, de fundación de ejidos y dotación

[30] Específicamente en zonas donde se produce el aguacate, el limón o se da la minería, por la relación que hay entre estas actividades legales y las lógicas ilegales de producción y tráfico de estupefacientes.

de tierras promovidas por Lázaro Cárdenas, permitieron un desarrollo económico de la cuenca de Tepalcatepec, que según Maldonado (2010) es el antecedente para comprender el florecimiento en el siglo xx de las actividades ilegales relacionadas con las drogas en Michoacán.

El principal cambio regional que sucede con el narcotráfico es la dependencia y articulación de las formas económicas a una economía ilegal con procesos mercantiles a gran escala, en los cuales se encuentran grupos más allá del Estado mismo (Maldonado, 2010: 252). A continuación, hago un breve recuento del desarrollo del narcotráfico en la entidad.

De acuerdo con la investigación de Astorga (2015), los primeros cultivos de amapola y marihuana en Michoacán se remontan a la década de los cincuenta, pero es hasta la década de los ochenta cuando el narcotráfico se consolida.

A mediados de los años noventa la actividad del narcotráfico se concentraba en la región del Valle de Apatzingán, hacia la Sierra Madre del Sur y hacia la costa. Ciudades como Uruapan y Morelia no eran precisamente espacios donde predominara visiblemente esta actividad y en la Tierra Caliente, donde era común el cultivo de marihuana, el narco era representado como un hombre de negocios proveniente del campo.

El cártel de los Valencia, que luego se trasladó a Uruapan, desarrolló su poder sin interrupción gracias al lavado de dinero que hizo mediante la producción de aguacate y al tráfico de cocaína con el cártel de Medellín, Colombia, a través del puerto de Lázaro Cárdenas. Por el puerto también se importaron químicos para la fabricación de cristal (metanfetamina).

En 1999, con la colaboración de los gobiernos de México, Estados Unidos y Colombia, se puso en marcha el Operativo Milenio para desarticular a los Valencia –también conocidos como "los reyes del aguacate"[31]–, y con información de la SIEDO, se expusieron los mecanismos por los que evadió la fiscalización del crecimiento

[31] En Internet aún hay notas periodísticas que describen tanto al cártel como al operativo que lo desmanteló, por ejemplo, *El cártel de los Valencia*, 3 de febrero de 2010, en: <http://lamafiamexicana.blogspot.mx/2010/02/el-cartel-de-los-valencia.html>

exponencial de sus ganancias ilegales mediante la agroindustria aguacatera.

Tras un pacto entre el cártel del Golfo y el cártel del Milenio para desaparecer definitivamente al cártel local, se da la llegada de los Z como brazo armado del cártel del Golfo.[32] Fue entonces que la población percibió el impacto de la actividad del tráfico de drogas, ya extendida a otras áreas de la economía y de la sociedad. En este sentido, me interesa observar la relación entre los Z –provenientes del sureste mexicano e instruidos supuestamente por ejércitos genocidas– y la globalización económica y la geopolítica de la guerra.

Entre 2001 y 2006 los Z provenientes del golfo, redujeron al cártel histórico de los Valencia y tomaron la ciudad de Apatzingán. En el imaginario social se recrea la idea de que antes de esa época el narco era de "gente de valores y de palabra" que "no se mete ni con niños ni mujeres". Tal percepción cambió tras la llegada de los Z, que se comenzaron a "meter" con las familias de los narcotraficantes contrarios, implementaron las extorsiones y dañaron a la población común.

La gente local que trabajaba en la producción y tráfico de drogas pasó al cártel al mando de los Z. Éstos adiestraron a sus nuevos empleados en diversas áreas de especialización. La organización criminal funcionaba como empresa: tenía agentes de ventas, de tráfico, francotiradores, mutiladores, halcones, etcétera.[33]

---

[32] Sobre este acuerdo hago referencia a la siguiente nota periodística: "Al parecer, con el acuerdo con Guillén, el cártel del Golfo se quedaría con el lucrativo negocio de las drogas, pagándole a los Z una buena cantidad por los servicios prestados; éstos se instalarían en las "plazas conquistadas" para garantizar el flujo de mercancías y dinero, combatir a los enemigos del primero y disciplinar a los criminales locales, teniendo carta blanca para extorsionar a diversos negocios —legales e ilegales— en beneficio propio. Así, bandas de ladrones, secuestradores, traficantes de indocumentados, tratantes de blancas y narcomenudistas empezaron a pagar cuotas por "trabajar", para no ser eliminados ni desplazados; mientras que paulatinamente los cobros y las extorsiones se extendían a negocios que se localizaban en la frontera de lo lícito y lo ilícito, como bares, centros nocturnos y de *table dance*, para finalmente propagarse hacia establecimientos como tortillerías, gasolineras, farmacias y tiendas de abarrotes" (LopCam R. 13, marzo de 2014. "Brevísima historia del crimen organizado en Michoacán (2 de 2)". Recuperado de: <http://subversiones.org/archivos/21132>).

[33] Un agente del narcotráfico cuya función es ser un espía camuflado de ciudadano común.

El terror que desplegó el grupo suscitó el incremento de las demostraciones de violencia sobre los cuerpos, la tortura y la exhibición de los desmembrados. Todo eso fue parte del "conocimiento y nuevas habilidades" que adquirieron los delincuentes locales, adiestrados en técnicas de genocidio.

Una breve exposición de la configuración del narcotráfico en Michoacán, en torno a las disputas entre los cárteles locales y los cárteles de carácter trasnacional, nos muestra que la expansión del modelo extractivista de agroexportación está vinculada a la producción y al tráfico de drogas en el mundo.

Intensificación del horror como mecanismo de control territorial y social

Uruapan. Es miércoles 6 de septiembre de 2006. Unas cien personas disfrutan la madrugada en el antro (bar nocturno) Sol y Sombra: beben, bailan. De pronto, veinte encapuchados entran disparando hacia el techo y amagan a los presentes. Avanzan al centro del salón con bolsas negras en las manos que contienen algo redondo. Se detienen, sacuden las bolsas y las vacían en el piso: caen cinco cabezas humanas. Tres de jóvenes de 19, 22 y 23 años. Con las cabezas arrojan una pequeña cartulina. En ella se lee: "La Familia no mata por paga, no mata mujeres, no mata inocentes, sólo muere quien debe morir. Sépanlo toda la gente. Esto es: justicia divina" (Martínez D. et Padgett L., Revista *Emeequis,* lunes 8 de agosto de 2011).

Los periódicos nacionales concluyeron que aquellas cabezas fueron lanzadas en respuesta a la decapitación de una mujer embarazada y por su alcance mediático, marcaron el inicio de una etapa de horror en la ciudad y en la región de la Meseta, así como el surgimiento de un nuevo cártel llamado la FM.[34]

Antes de seguir en el análisis de la FM, es pertinente reflexionar que la tortura previa de aquella mujer marca también el inicio de una etapa de escalada de violencia sobre el cuerpo de las mujeres

[34] Usaré las iniciales del cártel porque considero innecesario mencionar los nombres, ya que lo importante es describir la violencia exacerbada que generaron estos grupos.

con una lógica basada en la "pedagogía de la crueldad", usando la denominación de Rita Segato (2013): el asesinato de las mujeres, de las maneras más violentas posibles, manda un mensaje que desmoraliza a los oponentes e infunde miedo en la sociedad.

A pesar de la muestra tan violenta de poder, entre la población circuló el rumor de que el nuevo cártel volvería a ser como antes, cuando "la maña"[35] no se metía con la población civil. Los rumores crecieron cuando la organización, en volantes, aseguraba que combatiría actividades como el secuestro, el robo a casas habitación, las extorsiones, la venta de *ice* (metanfetamina, conocida también como "hielo") entre los jóvenes y los asaltos en los caminos. Así, bajo discursos seudorreligiosos y apelando al arraigo michoacano frente a los Z, quienes eran vistos como foráneos, se afianzó su dominio.

Sin embargo, los discursos y las autorrepresentaciones de una fuerza que desafiaba el Estado de derecho por medio de estrategias bélicas, y los mensajes encarnados en las víctimas que denotaban la capacidad de hacer sentir dolor, escalaron a niveles inimaginables.[36] A lo largo de los años hemos observado que el poder bélico sobre los cuerpos es movilizado por los grupos criminales cuando hay una disputa por el control del territorio y la producción económica ilegal.

Contrario a lo que la población pensó que sucedería, la diversificación de las actividades criminales comenzó con el grupo surgido de los Z, y se prolongó con la FM. Para aumentar sus filas, este

[35] Palabra local con la que se nombra a los cárteles de la droga.

[36] En 2010, José, de 27 años, habitante de Pareo, municipio de Tancítaro, me platicó lo siguiente en una charla informal de la que tomé notas por lo impactante que me resultó: "en la maña para ganarse un lugar y ser reconocido hay que ser más chingón que el otro". Él participó en el tráfico en EU, donde cuenta que jueces y policías de ciertos estados están coludidos mediante el soborno. Comenzó como mesero, pero recibía las burlas de sus parientes involucrados con el crimen. Cuenta que "luego me hice el jefe y hasta trabajo les daba". Compró carros, pagó rentas y mandó dinero para los quince años de su hermana. El resto del dinero se lo gastó en "pistear" con los amigos. Regresó a México después de estar varios años en la cárcel y comentaba que no quería volver a entrar "al negocio" porque "sólo hay dos caminos: la cárcel o la muerte". Su opción era ser jornalero del aguacate. Según él, la lógica de algunos cárteles era de venganza: si te mataban a uno de los tuyos, matabas a uno de ellos. Pero en esos años algunos grupos estaban comenzando a meterse con las familias, entonces los ofendidos tenían que ser más agresivos para no perder poder y con ello el control del mercado. Al final de esa larga charla, aseguró nunca haber asesinado a alguien, que sólo traficaba droga.

cártel comenzó a reclutar jóvenes,[37] además, se dieron extorsiones telefónicas masivas, secuestros y asaltos en los caminos.[38]

Hacia 2009 ocurrió una escisión al interior de la FM y nacieron los CT, que tenían como ideólogo a M. Estos construyeron una red de empresas legales y actividades criminales para penetrar las actividades productivas más pujantes de Michoacán: controlaron los mercados del limón y del aguacate, extorsionaron mineras que exportaban hierro a China desde el puerto de Lázaro Cárdenas; se involucraron en todo el comercio informal de mercancías y cobraron por protección a restaurantes, tortillerías, taquerías, a vendedores de la calle, entre otros, a través de su red de plazas, que cubría territorios que sobrepasaron los límites del estado michoacano.

La "guerra contra el narco" en Michoacán

El inicio masivo de exportaciones de aguacate a Estados Unidos en 2007 se suscitó a la par del despliegue de fuerzas de seguridad del Estado en la entidad, iniciada a finales de 2006 reforzada por el Plan Mérida en 2008, lo que generó un incremento de las violencias en Michoacán. La llamada "guerra contra el narco" iniciada por el expresidente Felipe Calderón comenzó el 11 de diciembre de 2006 con el anuncio de la Operación Conjunta Michoacán,[39] en la que se desplegó a 4 200 militares, 1 400 policías federales y mil marinos en el estado, además de agentes ministeriales y de investigación. La "estrategia de seguridad" implicó la pérdida de vidas humanas a las que se llamó "daños colaterales" del combate contra el narco. Las cifras de muertes llegaron a proporciones horrorosas y dieron comienzo a una etapa sombría de la historia contemporánea de México.

---

[37] Tuckman, J. (30 de noviembre de 2012). "Mexico drug war continues to rage in region where president fired first salvo". *The Guardian*. Consultado el 20 de febrero de 2016, en:<https://www.theguardian.com/world/2012/nov/30/mexico-drug-war-tierra-caliente-calderon>.

[38] Por ejemplo, en 2009, en el camino que va de Los Reyes a Tierra Caliente (Buenavista) había halcones (vigilantes) por todos lados, y cuando los grupos criminales interceptaban un carro con jóvenes, los bajaban, los desnudaban y los hacían confesar si trabajaban para el cártel contrario. Así desaparecieron personas inocentes.

[39] Anuncio de la Presidencia de la República, en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2006/12/anuncio-sobre-la-operacion-conjunta-michoacan/ Consultado el 23/10/2016>.

De acuerdo con datos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI),en el periodo calderonista se registraron 121 mil 683 muertes violentas,[40] la mayor parte por agresión con armas de fuego. Sin embargo, esas cifras son inexactas: organizaciones civiles como Iberia y del exsecretario de Gobernación, Osorio Chong,[41] hablan de alrededor de 70 mil muertes relacionadas directamente con la estrategia de combate al narco sólo en aquel sexenio.[42]

Es a raíz de estas coyunturas, con la expansión de los cárteles que funcionaban bajo una lógica empresarial cuyos negocios se mezclaban entre lo legal y lo ilegal, con la militarización del estado en 2006, con el contexto de la explosión de la exportación masiva de aguacate en 2007, que la población civil quedó en medio de diversos flancos armados, en poblados con gobernantes coludidos con el crimen organizado y padeciendo violaciones a sus derechos humanos que no parecen alcanzar la justicia aún.

En la administración de Enrique Peña Nieto, Michoacán volvió a ser el centro de la lucha contra el crimen organizado. En el estado se inició la Estrategia Nacional de Seguridad Pública del sexenio, con el colombiano Óscar Naranjo como asesor de estrategias de seguridad, quien fue comisionado en la entidad.

Sin embargo, ante la falla de las autoridades municipales y estatales para garantizar la seguridad pública, y ante la ineficacia del sistema de procuración de justicia estatal, que permitió espacios de impunidad, algunos pobladores se organizaron para autodefenderse.

---

[40] *Proceso* (30 de julio 2013). "Más de 121 mil muertos, el saldo de la narcoguerra de Calderón: Inegi". Consultado el 26 de septiembre de 2016, en: <http://www.proceso.com.mx/348816/mas-de-121-mil-muertos-el-saldo-de-la-narcoguerra-de-calderon-inegi>.

[41] *Aristegui Noticias* (15 de febrero 2013). "Reconoce Segob 70,000 muertos por guerra de Calderón". Consultado el 23 de septiembre de 2016, en: <http://aristeguinoticias.com/1502/mexico/reconoce-segob-70000-muertos-por-guerra-de-calderon/>.

[42] La imprecisión de las cifras está relacionada a la ineficacia e impunidad del sistema de justicia penal y con intereses políticos partidistas que ocultan y manipulan la información.

El despojo y la extorsión a los productores agrícolas

En este contexto de desarrollo del modelo extractivo-agroexportador hay un incremento de la extorsión y despojo a los productores aguacateros y se acelera el proceso de la tala ilegal masiva y en cadena de los bosques. En 2010 los grupos delictivos se multiplicaron, controlando plazas y creando nuevos centros de operación.[43] La Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) documentó en su Informe Especial sobre los Grupos de Autodefensa en el Estado de Michoacán y las Violaciones a los Derechos Humanos Relacionados con el Conflicto (2015), un total de 3 007 testimonios de víctimas recabados en algunas regiones de Michoacán,[44] incluyendo la Meseta.

Aunque desde 2001 se complejizó la violencia en la entidad, fue en 2006 cuando la población civil vivió un aumento en las violaciones a sus derechos humanos. Sin embargo, es difícil saber los números reales de casos porque la mayoría de las víctimas directas no denunciaron por temor a represalias. De acuerdo con los testimonios del informe mencionado, los michoacanos señalaron que "fueron víctimas de una serie de delitos en contra de la vida, su integridad física y psicológica y su patrimonio, los cuales, entre otras consecuencias, generaron el desplazamiento forzoso de personas" (CNDH, 2015: 28), principalmente en la Tierra Caliente y la Costa.

En la región de la Meseta, los delitos fueron especialmente la extorsión, el secuestro, el homicidio y el despojo. Por ejemplo, en la comunidad indígena de Cherato, sus habitantes señalan que "la

[43] De acuerdo con relatos de habitantes locales que recabé, en La Nopalera (La Cañada), un día llegaron unos hombres en camioneta y rentaron una casa. A los dos meses compraron un terreno, camionetas nuevas y construyeron una residencia. Luego comenzaron a comunicar que eran "la nueva ley del pueblo". Cuando un hombre golpeó a su mujer, ellos lo levantaron y lo golpearon. Comenzaron los toques de queda y los levantones (charla informal, profesora rural de La Nopalera, 2012). Lo mismo relatan que pasó en la ranchería El Cerecito, de Cherán: llego un grupo mafioso que tenía nexos con una familia del lugar y contrataron a varios habitantes como talamontes (entrevista anónima, exhabitante de la ranchería el Cerecito, 2015).

[44] En el registro de la CNDH hecho en 192 días con víctimas directas, indirectas y referidas, los delitos mencionados fueron: lesión (192), extorsión (846), secuestro (524), homicidio (472), violación (119), afectaciones al patrimonio, incluido el despojo (596), desplazamiento forzado (21) y privación ilegal de la libertad (157).

maña" llegó "para instalar narcolaboratorios en sus bosques" (CNDH, 2015: 46). Además, los extorsionaban con mil pesos por cada hectárea de sembradío de aguacate. Por su parte, en la ciudad de Los Reyes, "se pedía una cuota de $2,000 por hectárea" (CNDH, 2015: 47) a los propietarios de ranchos productores de *berries*.

Uno de los municipios más lastimados de la región fue Tancítaro. Ahí, en 2010, mataron a pedradas a un interino de la presidencia municipal y a su secretario: Gustavo Sánchez era maestro de escuela y deportista, no militaba en ningún partido y asumió el cargo cuando todo el cabildo municipal renunció por supuestas amenazas del crimen.[45]

En ese pueblo, los testimonios de la CNDH reportan que los criminales organizados "realizaban secuestros, privaban de la vida a las personas, robaban y extorsionaban a los aguacateros de la región" (CNDH, 2015: 69). Un aguacatero atestiguó "que pagaba $2,000 por hectárea de aguacate y que vivía con miedo de que secuestraran o mataran a sus hijos, pues tenía conocimiento de que los 'levantones' eran comunes y que muchas veces no los regresaban" (CNDH, 2015: 70).

En la comunidad indígena de San Juan Nuevo "a los cortadores de aguacate se les cobraba una cuarta parte de las ganancias [...] las consecuencias para quienes no cumplían con las cuotas requeridas era ser golpeados, desaparecerlos e incluso en algunos casos la muerte" (CNDH, 2015: 86). En la ciudad de Uruapan también hubo extorsión y los mecanismos involucraron empresas fantasmas:

> V1683 describió de manera detallada el mecanismo que utilizaban 'Los CT' para el cobro de las extorsiones a los jornaleros de las huertas de aguacate. Indicó que los miembros de ese grupo criminal establecieron una oficina en el pueblo de una empresa que ofrecía cursos de capacitación para el corte y manejo del aguacate para que estuviera en condiciones de ser exportado; los jornaleros al anotarse en el curso quedaban en la lista de personas a extorsionar; quienes no se inscribían eran acosados por personas armadas que se transportaban a bordo de un vehículo rojo y los 'invitaban' a anotarse en el curso (p. 86-87).

[45] En esos años yo transitaba por Tancítaro cada semana para llegar a Uruapan, y era común encontrar el pueblo sin gente en las calles, o ver desfilar tanquetas militares por las avenidas principales.

En suma, ciudades y pueblos fueron afectados en mayor o menor grado por la diversificación de las actividades y los delitos de los grupos criminales en la entidad.

La vulnerabilidad de las mujeres

Novia en procesión a la iglesia. Zirosto, 2014.
Foto: Verónica Velázquez

Rita Segato (2004) describe las nuevas formas de la guerra que ponen en el centro el cuerpo de la mujer. Durante el trabajo de campo registré diez feminicidios[46] en notas periodísticas: cuerpos depositados en la carretera de Uruapan y Los Reyes o en los alrededores de los campos de cultivo. Segato hace referencia al feminicidio en relación con los procesos capitalistas neoliberales en el territorio y a los grupos de

[46] El concepto de feminicidio, de origen norteamericano, es resignificado por Marcela Lagarde (2005), para quien lo define como: "una ínfima parte visible de la violencia contra niñas y mujeres, sucede como culminación de una situación caracterizada por la violación reiterada y sistemática de los derechos humanos de las mujeres". En este sentido, los feminicidios no están desligados de actos de desaparición forzada, desplazamiento, extorsión, secuestro y acoso sexual que se ha vivido en la región de Los Reyes y Uruapan.

poder, que construyen su dominio a través de reafirmar su control sobre la vida y sobre los cuerpos femeninos.

La autora brasileña inicia estas reflexiones en Ciudad Juárez, a la que caracteriza como un lugar icono de la globalización económica y del neoliberalismo. En México, Aída Hernández (2015), en su análisis sobre los efectos de la violencia castrense hacia las mujeres en el estado de Guerrero, señala que "el lenguaje de la violencia sexual hacia las mujeres utiliza el significante 'cuerpo femenino' para indicar la posesión de lo que puede ser significado en aras del control territorial" (p. 81).

Para el caso michoacano, en su Informe Especial sobre Michoacán (2015), la CNDH destacó, en torno a la violencia sexual en los municipios de la Meseta P'urhépecha, la Tierra Caliente y parte de la costa, lo siguiente:

> Entre 2006 y 2013, la violación sexual casi se duplicó: creció en un 92.44%. Las víctimas de este tipo de delito son casi en su totalidad mujeres, por lo que en términos de violencia de género el dato resulta altamente preocupante. [...] [En] los testimonios recabados de víctimas directas e indirectas de agresiones sexuales, incluida la violación, [...] relataron la forma en que los integrantes de la `delincuencia organizada' actuaban con violencia en contra de niñas o mujeres. Las agresiones generalmente comenzaban con la amenaza de 'robo' de la niña o la joven a sus familiares, con su posterior privación de la libertad, tiempo en el cual eran víctimas de violación sexual. Posteriormente, las mujeres eran regresadas a sus domicilios, en muchas ocasiones con embarazos producto de la violación sexual (p. 182).

En esos años no sólo incrementaron las violaciones sexuales, sino también los homicidios de mujeres. La Red de Mujeres en Contra de la Violencia Feminicida en Michoacán (RMFM) documentó 1 400 asesinatos de mujeres en el periodo 2013-2015, de los cuales 740 podrían ser tipificados como feminicidios. Por su parte, la activista Lucero López (videograbación, trabajo de campo de 2016), de Humanas Sin Violencia A.C., señala: "Han asesinado en el estado niñas, mujeres, adultas mayores [...], las violaron o las desmembraron, o las aventaron a un lugar donde no querían que se encontraran". Entre los asesinatos

violentos por razones de género, está el feminicidio sexual sistémico (Monárrez, 2015).[47]

Si bien es cierto que en Michoacán el número de asesinatos de mujeres es menor en relación con el de los hombres, hay dos condiciones para problematizar más allá de las estadísticas. La primera es que la mayoría de las mujeres que fueron asesinadas y expuestas públicamente no pertenecen a redes delictivas, mientras que un gran porcentaje de los varones asesinados estaban vinculados de alguna manera con actividades ilegales. No pretendo criminalizar a las víctimas masculinas, mi interés es evidenciar el asesinato por razones de género en contextos de violencia exacerbada, el cual puede ocurrir bajo "un orden patriarcal que lo cobije y a una fuerte incapacidad o complicidad del Estado" (Valenzuela, 2012: 53).

Un segundo punto es que las mujeres en Michoacán son asesinadas con diversas formas encolerizadas de violencia, mientras la mayoría de los hombres mueren por arma de fuego. Eso no quiere decir que los hombres estén exentos de tortura, pero son más diversas las formas de muerte violenta de las mujeres. Según las cifras de la RMFM, de las asesinadas entre 2013 y 2015, 29% fue con arma de fuego, 24% a golpes, 13% con arma blanca y el resto, 34%, de formas no especificadas. En la prensa se puede leer acerca de la tortura hacia esos cuerpos: quemados, lapidados y expuestos en lugares públicos, lo cual nos hace pensar en "la pedagogía de la crueldad" (Segato, 2015) que se despliega en las territorialidades ilegales.

Las mujeres que son asesinadas en la región de la Meseta P'urhépecha son víctimas de la violencia que ejercen no sólo en su cuerpo biológico, como señala Monárrez (2015), sino también en su cuerpo cultural "conformado por las relaciones sociales de género, por

[47] Monárrez (2015) distingue tres tipologías de feminicidio: el íntimo, el sexual sistémico y por ocupaciones estigmatizantes. En el texto las introduce con una revisión de la representación de "las antiguas muertas" y "las nuevas muertas" en la ciudad fronteriza. A grandes rasgos, señala que para 1993 las mujeres muertas respondían a un patrón de mujeres morenas, estudiantes o trabajadoras de la maquila, que tenían que ver con lo que denominó el feminicidio sexual sistémico, perpetrado por individuos o por grupos organizados. No obstante, recientemente los asesinatos están más relacionados con eventos del narcotráfico. Pero a estas dos formas anteriores y actuales de asesinato, subyace una estructura de desigualdad socioeconómica.

las económicas y una crisis de inseguridad ciudadana y del fracaso del Estado mexicano" (p. 113).

En varios puntos de la geografía michoacana se observa un patrón de incremento de feminicidios en momentos de confrontación entre facciones criminales, lo que parece significar que el cuerpo de la mujer es parte de los mecanismos de disputa entre grupos armados. Tales afirmaciones ameritan una documentación más profunda, no obstante, me pareció importante destacar la expansión inusitada de los feminicidios en la región donde se desarrolló esta investigación, dadas las condiciones estructurales de violencia e inseguridad donde construyen su vida las mujeres.

Las mujeres con las que trabajé en Zirosto y en Cherán no son ajenas a este contexto de vulnerabilidad femenina a nivel regional. De hecho, en el caso de Zirosto, las jornaleras de las que hablaré en los capítulos 3 y 4 se desplazan por los caminos y entre las parcelas donde cuerpos de hombres y mujeres torturados son expuestos. Y en el caso de Cherán, aunque hay estadísticas del 2011 al 2016 que evidencian un alto a los asesinatos de mujeres, en 2017 se dio el lamentable caso que veremos al final del libro, el de la comunera y amiga Guadalupe Campanur. Para concluir este apartado, el feminicidio en contextos de disputa territorial armada es la expresión de la "densificación de las violencias". Tener cuerpo de mujer en un momento de reafirmación del poder masculino bélico es un riesgo de vida latente.

A lo largo del capítulo he descrito las transformaciones del modelo silvícola al agroexportador en la región de la Meseta P'uhépecha y la densificación de la violencia criminal. Ahora llegó el momento de aterrizar en un estudio de caso emblemático: el de la comunidad de Cherán y su resistencia territorial frente al modelo agroexportador y a los malos resultados de las políticas de seguridad pública implementadas por el Estado mexicano.

1.3 Cherán y el movimiento de 2011

La extracción de los bosques de Cherán 2008-2011

"Mucha gente se murió de tristeza por su bosque. Mucha gente a la edad de mi esposo y todavía más jóvenes. En mayo, junio, unos en marzo.

Se murieron muchos porque los asustaron, porque les pegó el azúcar" narraba en 2012 Doña Toña, una mujer de alrededor de ochenta años, habitante del Barrio Cuarto de Cherán, mientras caminábamos por el terreno de su posesión.

Los agravios que vivió la población de Cherán han sido ampliamente documentados (Velázquez, 2013; Gabriel, 2015; Santillán 2014; García, 2016; Márquez, 2016; Martínez, 2017).[48] Para los fines de este texto es necesario hacer un breve recuento del despojo que vivió la población en el contexto de la reconfiguración del Estado y el proyecto extractivista agroexportador en la Meseta P'urhépecha.

Cherán tiene una historia de tala de bosques, formal y clandestina, a lo largo del siglo xx. No obstante, las dimensiones de extracción del periodo 2008-2011 no tienen parangón con el pasado. Hablamos de una tala paramilitar y en cadena que carcomió los bosques de todo el territorio comunal, acompañada de violencia criminal. Alrededor de 7 mil hectáreas boscosas de las más de 20 mil que conforman el municipio, fueron devastadas.

La tala, que desde 2008 estaba fuera de control, no era realizada por simples talamontes de la región, sino que era parte de una cadena de negocios ilegales. Se dice que esa madera se comerciaba con el entonces Distrito Federal (hoy Ciudad de México) y Guadalajara, para la fabricación de papel. También se comerciaba para aserraderos regionales como lo narra este testimonio: "no quieren dejar este negocio que les deja mucho dinero. La delincuencia organizada cobra a cada camión mil pesos por protección. Salían como 180 camiones diarios cargados de madera" (entrevista a comunero del Barrio Cuarto, Cherán, 2012).

La profundización del modelo neoliberal, así como la reconfiguración del Estado (Maldonado, 2010) trajo consigo un ritmo acelerado de devastación; tales prácticas arrasaron los bosques y de acuerdo con los

[48] La antropóloga Denisse Román (2014) realizó una investigación doctoral muy importante para comprender los faccionalismos en la comunidad de Cherán y el desarrollo de un conflicto previo al movimiento de 2011. Se trata de una etnografía densa que se sitúa en la micropolítica local, lo que nos hace recordar la obra de Los Príncipes de Naranja de Paul Friedrich (1986).

pobladores, el suelo deforestado fue quemado, como en el paraje de Patanziro El Chico, para plantar aguacate.

Junto con la extracción masiva de bosques se dio la vulneración de los cuerpos de las mujeres, según lo documenta Carolina Márquez (2016). La vulneración iba dirigida "hacia dos figuras centrales para la reproducción de la vida comunitaria: mujeres y personas mayores, que encarnan la reproducción y la memoria, respectivamente" (p. 162).[49]

En los tres años antes del levantamiento, paramilitares acompañados de talamontes andaban "por afuera del pueblo, rumbo a los cerros", y tres meses antes del movimiento transitaban por las calles de la comunidad. Cuando empezaron a atravesar el barrio *Karhákua* (el de abajo), "ya no dejaban salir a jugar a los niños". En las esquinas no se escuchaban más las pláticas de viejitos, pues alguien del pueblo podría ser un "halcón de los malos". La criminalidad se desbordaba: cuotas a los talleres de sierra cinta, secuestros a comerciantes, desapariciones y asesinatos de representantes de los Bienes Comunales, encargados de los bosques.

Hubo varias muertes ante la tristeza de quienes se veían despojados de su forma de vida. La violencia del despojo se encarnaba en sus cuerpos. Las tierras permanecían sin sembrar, el ganado iba desapareciendo, los pinos de resinar eran talados.

¿Cómo habían podido llegar a tal extremo?, se preguntaron los comuneros. Hoy, la respuesta para muchos pobladores apunta a que "la comunidad estaba dividida por los partidos políticos". Es decir, por conflictos facciosos internos —de expresión partidista— gestados durante el siglo XX en torno a la disputa de los recursos de los bosques, como diversos autores lo han demostrado (Calderón, 2004; Román, 2014; García, 2016).

La desarticulación comunitaria por las disputas faccionales facilitó que la maquinaria del extractivismo neoliberal, en una región donde el Estado está reconfigurado por la cooptación de sus aparatos de gobierno y justicia por órdenes criminales, pudiera desarrollar sus mecanismos de despojo a mano armada, gracias a las disputas internas y a las condiciones de pobreza de la población, situación

[49] En ese mismo escrito, Márquez (2016) hace referencia a lo que denomina vulneración a los habitantes de Cherán por parte del crimen organizado, que, entre otras acciones, incluye violaciones sexuales que nunca fueron denunciadas por las mujeres agredidas.

que aprovecharon los empresarios que trabajaban con las redes del crimen organizado.

Ante el despojo de recursos, la "memoria colectiva" (Halbwachs, 1995) de los comuneros sentencia: "ya nos habían quitado todo, nomás faltaba que se llevaran a nuestras mujeres". Se habían llevado centenares de pinos, ¿seguían las mujeres?

En 2011, los cuestionamientos de: "¿qué no hay hombres aquí? ¿Por qué no hacen nada?," del sacerdote Antonio Mora durante los sermones, reflejaban un malestar generalizado. En pláticas informales se cuenta que había varios grupos de hombres listos para actuar. Pero algo sucedió en esta comunidad P'urhépecha que la diferenció del resto de las diversas autodefensas regionales: no fueron los hombres sino las mujeres las protagonistas del hecho, lo que les daría a ellas una voz reconocida públicamente y legitimidad histórica a su palabra.

Cherán, la lucha por la vida y la defensa del territorio comunal

La amenaza radical que suponía la muerte no sólo de los pinos, sino de los pobladores, generó una respuesta tan drástica como la nocividad a la que confrontaron. La intimidación de raptar a las mujeres y la tala de los pinos circundantes al manantial de La Cofradía desencadenaron la movilización.

El 15 de abril del 2011 hubo un levantamiento y la población de Cherán entró en estado de "autositio" bajo la consigna "¡Seguridad, justicia y defensa de los bosques!". Ante el despojo, en Cherán emergió un sentido de agravio compartido, a partir del cual los comuneros movilizaron los repertorios de confrontación hacia la organización de la acción colectiva. Entonces se inició un proceso de reconstitución de los lazos comunitarios quebrantados por décadas de faccionalismo, por lo menos los primeros tres meses del autositio.

"Esta lucha comenzó por las mujeres, por la defensa de los bosques..."

En febrero de 2011, "Tololoche"[50] comenzó a organizarse con otros

[50] "Tololoche" es el apodo que tiene el señor Crescencio por su afinidad a la música. Fue miembro del Consejo de los Bienes Comunales (2013-2015).

hombres de la comunidad de Cherán para defender al pueblo y a los bosques del saqueo masivo. Estaban juntando dinero para conseguir armas con gente de Urapicho[51] y así emboscar a los paramilitares y talamontes al mando del jefe templario conocido como el Güero. Sus planes no se cumplieron: "nosotros pensábamos reunirnos el domingo, pero las mujeres nos ganaron".[52] El viernes 15 de abril, con palos de escoba y piedras, las mujeres se enfrentaron en el templo El Calvario a "los malos".[53]

Fueron las mujeres[54] las que iniciaron el movimiento, hecho que marcó las continuidades y rupturas en torno de los órdenes de género en la construcción del proyecto autonómico. Las concepciones del bosque, la vida y la comunidad habían sido reivindicadas desde los sentidos que las mujeres les dan como soporte material y simbólico de su manera de estar en el mundo como colectivo:

> En esta lucha que tuvimos fue bien importante la participación de las mujeres, porque fuimos las que sufrimos el acoso de las personas que venían a talar el bosque. Al estar aquí presentes pasaban ellos y ¡nos decían, decían cualquier mmmh... palabra inconveniente!, y nosotros pues sí decíamos "¡hasta cuándo vamos a estar pasando esto, sufriendo esto!" (Comunera anónima, Cherán, 2015).[55]

[51] Comunidad vecina que se atrincheró en octubre de 2012 para defenderse de los narcotraficantes tras la acumulación de agravios, por ejemplo, el asesinato de catorce comuneros presumiblemente a mando del "Güero". Esta comunidad es conocida regionalmente por su actividad de abigeato (robo de ganado), por lo que enfrenta problemas intercomunitarios.

[52] Diario de campo, noviembre de 2012. Plática informal con el comunero durante una caminata por las oficinas del Consejo del Barrio Tercero.

[53] El término "malos" es la expresión utilizada para hablar de las personas ligadas a actividades del crimen organizado en la región. En mi tesis de maestría (Velázquez, 2013), en el capítulo 2, describo cómo el nombrar a los malos es una estrategia para articular el sentido de agravio compartido en el movimiento.

[54] La expresión "fueron las mujeres" es una representación social actual en Cherán que reivindica su papel en uno de los eventos de la historia reciente que más ha impactado a la comunidad. Las mujeres han estado "al margen" de la tradición oral. No existen lideresas ni protagonistas en la interpretación del "más antes" (como género histórico local).

[55] Testimonio publicado el 3 diciembre de 2015 en TV Cherán.

En aquel tiempo, antes del levantamiento, los "malos" ya no sólo andaban entre los cerros talando monte; circulaban por los barrios "como si fuera su casa", pasaban a toda velocidad por las calles y se bajaban a beber alcohol en las vinaterías. Las reiteradas llamadas de atención del cura despertaron la inquietud no únicamente de los hombres, sino de un grupo de mujeres del Barrio Tercero, vecinas de la iglesia de El Calvario, quienes se reunían a diario en una tienda local. Platicando, decidieron que ellas también podían defender a su comunidad y que no era necesario esperar a que los hombres tomaran la iniciativa: "teníamos miedo de caer, pero estábamos dispuestas", dice una de las iniciadoras del movimiento, que prefiere el anonimato. Entonces no fueron las armas, ni los "más hombres" defendiendo a sus mujeres –como se dice en la región– quienes confrontaron al crimen organizado para frenar la extracción del bosque y la criminalidad.

Si bien la visión dominante de la historia reciente de los procesos de autodefensa[56] en Michoacán apela a representaciones de la masculinidad hegemónica –heterosexual, valiente, protectora–, en el caso de Cherán la confrontación al modelo paramilitar-extractivista estuvo ligada con la mirada femenina de la seguridad: una seguridad para la continuidad de la vida en colectivo.

La defensa de los manantiales (*itsïarhu*) fue un punto central en la organización de las mujeres para confrontar la lógica extractivista y criminal:

> Se hizo el levantamiento por un grupo de mujeres... el motivo principal es porque llegaron a un ojo de agua, un manantial que le llamamos La Cofradía, y era una zona boscosa muy densa. Los malos tumbaron el pino de ese ojo de agua. ¡Si ya no hay ojo de agua! ¡Si carecemos en Cherán siempre de agua! ¿Ahora qué vamos hacer? (Genoveva Pedroza, ponencia UNICH 2016. Archivo de audio propio).

[56] Las denominaciones "grupos de autodefensa", "guardias comunitarias" y "ronda comunitaria" son diferentes términos utilizados para los procesos organizativos locales en búsqueda de la seguridad. Las rondas comunitarias son formas de organización por usos y costumbres que han tenido presencia en comunidades indígenas como Cherán, Nurio y Turícuaro. En cambio las guardias comunitarias o grupos de autodefensa son grupos conformados por empresarios y ciudadanos de la Tierra Caliente para frenar el despojo, la extorsión y el secuestro de los que eran víctimas.

De modo que "el levantamiento" de Cherán se inició frente a la necesidad de defender su vida que, para la cultura P'urhépecha, está estrechamente vinculada a un territorio colectivo e histórico, no sólo en los sentidos materiales (tierra, recursos) o político-administrativos, sino también en los aspectos simbólico-afectivos.[57]

"La gota que derramó el vaso" para el inicio del levantamiento fue la afrenta contra el suministro de agua del manantial sagrado La Cofradía. Como antecedente, no es la primera vez que las mujeres de Cherán defienden un manantial comunitario. Merced Velázquez, politólogo de la comunidad, citado por García (2016), narra cómo un grupo de mujeres se opusieron a la construcción de un balneario en *Kumitsarhu* ("hogar de las tuzas del agua"), reivindicando la importancia ritual de aquel manantial en la tradición de este pueblo.

Diversos autores señalan la importancia de los manantiales para el pueblo de Cherán (Ávila, 1996; García, 2016; Pedroza, 2009) y la representación de las mujeres P'urhépecha como las cuidadoras del agua.[58] Hay toda una lógica de sentidos culturales y sociales donde el agua está relacionada con la mujer en esta comunidad.

Doña Chepa y el 15 de abril

Todo se desató la tarde de un jueves de abril de 2011, cuando un grupo de los "malos" iba con cervezas y armas en las manos, sentados sobre la carga de troncos de una camioneta. En ese momento Doña Chepa, del Barrio Tercero, alzó la cabeza como retándolos con la mirada fija en sus rostros. Entonces ocurrió que uno de los talamontes le dijo mientras se carcajeaba: "¡Adiós, señora!". Y aquellos hombres se echaron un trago de cerveza. Chepa, abrazando a su nieta y a punto del llanto, dijo: "¡Dios mío! Tanto no existe Dios, ¿o por qué no nos hace justicia? ¡Se van a acabar todo! ¿Qué vamos a hacer?". En ese

[57] Siguiendo la propuesta de Barabas (2006) sobre el territorio simbólico, los lugares sagrados para los cheranenses son las piedras ancestrales del Toro y la *Kutsanda*, los bosques, los cerros, las cuevas y los manantiales.

[58] La antropóloga Aída Castilleja, quien ha trabajado por décadas en la región, argumenta que el agua es un elemento fundacional de la cultura P'urhépecha en numerosos rituales, como el de las aguadoras en Uruapan.

momento no hubo más fe para ella que la de hacer justicia por sus propias manos.

El mismo día una vecina visitó a Doña Chepa y le avisó: "¿Qué cree, doña? Ya están llegando pues allá, que ya tumbaron allá por La Cofradía, ¿y cómo le hacemos?". Chepa respondió molesta: "¡Yo no sé cómo le vamos a hacer, pero algo tenemos que hacer!". Platicaron largo rato hasta que decidieron reunirse el domingo con todos los que tienen bosque por esos rumbos del manantial. La reunión del domingo no ocurrió. La noche del jueves algunas mujeres repartieron notitas debajo de las puertas advirtiendo: "Llegó el día de enfrentar a los malos, nos reuniremos en El Calvario a las 6:30".

Si no los detenían, los "malos" destruirían la más importante fuente de agua de la comunidad –después de Cumitzaro–, de la cual depende no sólo población humana, sino también el ganado vacuno y caprino.

"El 15 de abril de 2011, poco antes de las ocho de la mañana, armados con palos, piedras y cohetes, los jóvenes y las señoras se enfrentaron a la primera camioneta que entró al pueblo para saquear la madera" (Velázquez, 2017: 97-98). Como se ejemplifica en la narrativa etnográfica, fue un grupo de mujeres quienes iniciaron el movimiento que cambió el curso de la historia del pueblo de Cherán al poner un alto al despojo de sus bosques.

En las narraciones del movimiento se dice que antes del 15 de abril un grupo de mujeres subió a la piedra del Toro a ofrendar para que las cosas cambiaran (comunero Merced Velázquez citado en García, 2016). Una comunera narró que hablaban con los árboles para decirles que ellas los ayudarían si ellos ponían de su parte.

La defensa del territorio de Cherán

La organización de la acción colectiva fue clave para el autositio de abril de 2011. Se desplegaron repertorios de confrontación como la fogata, el rondín, las barricadas y la alerta para la movilización. La *juramukua* (gobierno de la casa), la horizontalidad y la representación barrial fueron las prácticas de autogobierno que tuvieron mayor peso en la constitución del Gobierno Autónomo de Cherán. Para la seguridad, se constituyó la ronda comunitaria y el grupo de los guardabosques,

quienes junto con el Consejo Operativo de los Bienes Comunales se ocuparon de la vigilancia y el control del territorio.

Para proponer una territorialidad alternativa era necesario poner un alto a la lógica extractivista de sus bosques, lógica en la que también estan involucrados comuneros locales, quienes habían encontrado una manera de subsistir en la tala clandestina. Para transformar esas prácticas, fue fundamental un nuevo ordenamiento y gestión del territorio comunal. El proyecto de reconstitución del territorio surgió desde la gestión del Consejo de los Bienes Comunales (CBC). Éste proviene de una estructura que se diseñó desde las asambleas de barrio en 2011 y tomó posesión en febrero de 2012.[59]

Pero, además de la construcción de nuevos organismos de representación, un elemento indispensable para la conformación de una territorialidad alternativa en Cherán fue la revitalización de un territorio simbólico y sus lugares sagrados. Cerros, manantiales, cuevas y piedras zoomorfas configuran los espacios en los que se teje "la territorialidad simbólica" en Cherán. Son santuarios naturales del cosmos P'urhépecha que vinculan a *nanaecheri* (madre tierra) con el *aunada* (cielo); lugares cargados de cualidades que se despliegan a través de mitos y ritos. Dichos lugares sacros son marcas de la memoria de un pueblo en torno al cual se construyen "imágenes cognitivas" y se trazan redes y fronteras territoriales. Así, se registró un proceso de reincorporación de estos elementos sacros por "los abuelos" en las nociones del medio ambiente del imaginario colectivo a raíz del movimiento autonómico.

Respecto a la reforestación de los bosques, se construyó el vivero comunal, que antes del movimiento no existía y para 2015 había generado 1 millón 500 mil pinos que hipotéticamente reforestarían el territorio de Cherán y de comunidades vecinas. La explotación de recursos de arena del cerro Kukundikata, previamente en manos de concesiones, hoy se ha constituido, al igual que el vivero, en una empresa comunal legalmente establecida. El aserradero, fundado décadas atrás,

[59] Originalmente, el CBC estuvo constituido por cinco consejeros electos en cada uno de los cuatro barrios, para hacer un total de veinte integrantes. El 18 de abril de 2012 asesinaron a dos de los consejeros en una emboscada en el cerro donde reforestaban.

corrió la misma suerte. Para que estas empresas comunales funcionen, se han gestionado recursos de fondos federales.

La especificidad de la autodefensa de Cherán es el movimiento étnico político que la sustenta y que otorga autonomía al municipio a través de la revitalización de la *juramukua* y la defensa y gestión de "un territorio comunal de origen, de sustento y de destino" (frase de la comunera y antropóloga Alicia Lemus).

La participación de la mujer como iniciadora del movimiento, organizadora de las fogatas, base del autositio, tiene importancia en la toma de decisiones de las asambleas comunitarias y las coloca en un papel de liderazgo antes no reconocido en instancias del gobierno local. Además, se han creado para ellas fuentes de empleo permanente y temporal en el vivero y la reforestación. Este aspecto de la investigación será desarrollado en los capítulos 3 y 4.

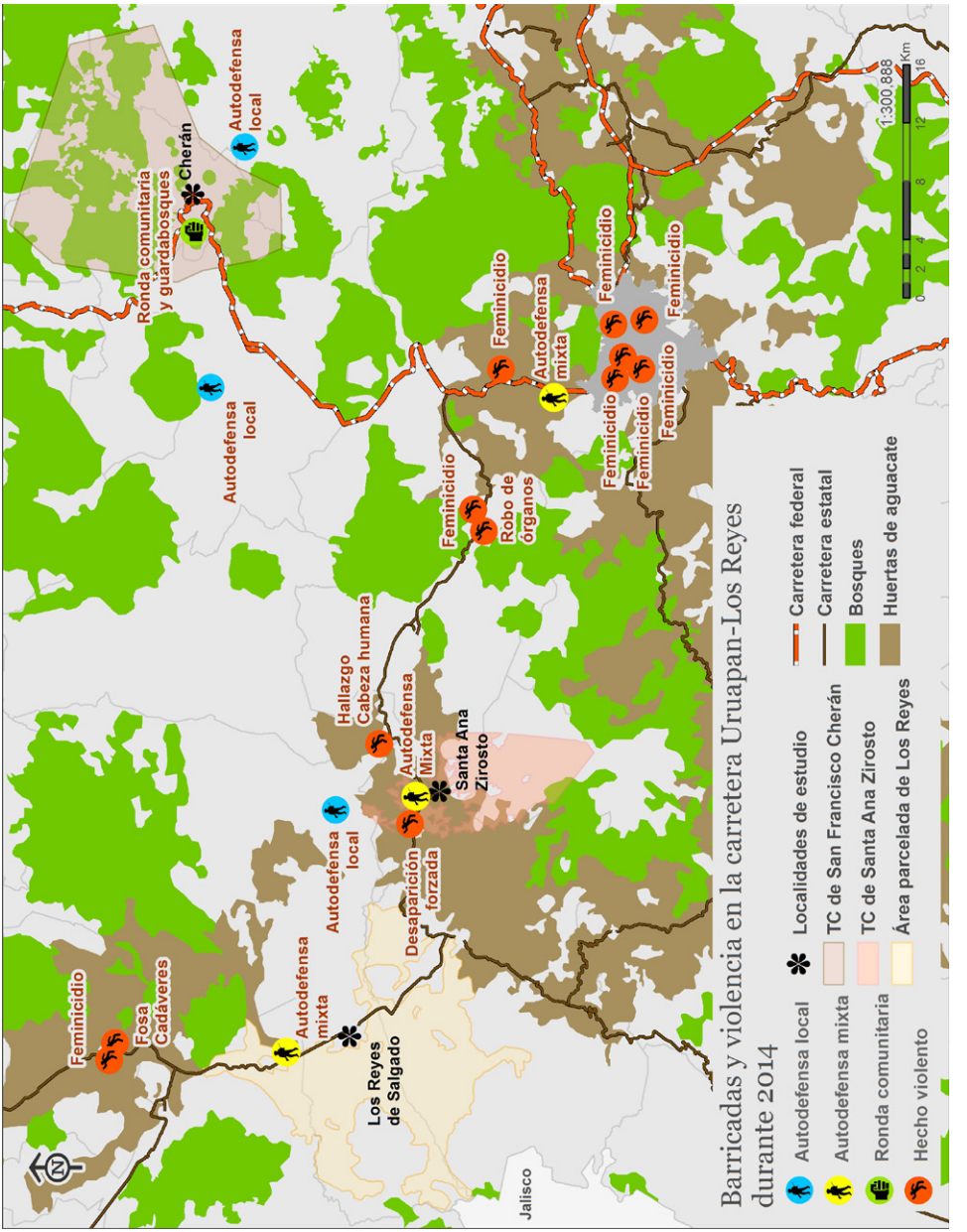
1.4 El surgimiento de los grupos de autodefensa

Para cerrar este capítulo, muestro un mapa que resume cómo se desenvolvieron los hechos violentos durante 2014 (en la temporada de campo en Zirosto y las visitas a Los Reyes) a partir de un seguimiento hemerográfico. Se trata de una representación aproximada que muestra que alrededor de la carretera y en la ciudad de Uruapan es donde más han sucedido hechos violentos, a diferencia de Cherán donde ese año tuvo un bajo índice delictivo. Aquí el testimonio de uno de los iniciadores de las autodefensas: "[...] la situación empeoró cuando estos señores [narcos] no se conformaron tan sólo con quitarle el dinero a la gente, desde la más jodida a la más acomodada, empezaron a meterse con la familia, empezaron a violar niñas de 11 y 12 años" (Mireles, comunitario, 2013).[60]

Casi dos años después del autositio de Cherán de 2011, el 24 de febrero de 2013, surgieron simultáneamente dos grupos de autodefensa,[61] en La Ruana y Tepalcatepec. Se trataba de población

[60] José Manuel Mireles, en el video: "El pueblo que venció al crimen organizado" (24 julio de 2013). *La Jornada en línea.* Consultado en noviembre de 2013.

[61] Las autodefensas de Tierra Caliente declararon en varias ocasiones que Cherán



Barricadas y violencia en la carretera Uruapan-Los Reyes en el 2014
Elaborado con datos del trabajo de campo y hemerográficos

civil encabezada por ganaderos y productores de limón. Con el paso de los meses, los líderes de Buenavista Tomatlán y Tepalcatepec avanzaron sobre otros municipios de la Meseta P'urhépecha, la sierra y la costa con una actitud "ofensiva en contra de la 'delincuencia organizada', bajo la justificación de proteger a las poblaciones de esos municipios y 'limpiar' a la entidad de 'Los CT'" (CNDH, 2015).

Un primer punto que explica el surgimiento de los grupos de autodefensa se relaciona con la necesidad de los productores locales de protegerse ante el despojo y extorsión constantes. Salcedo (2012) habla de la captura reconfigurada del Estado[62] por grupos mafiosos, quienes aprovechan los vacíos estructurales en el mercado y el Estado para su propio beneficio, como sucedió con los grupos criminales. Los cobros que éstos realizaban involucraban a toda la sociedad, desde la mujer que ponía un pequeño puesto de frutas en la calle hasta los mayores productores de aguacate. La situación comenzó con un sistema de cuotas para supuestamente brindar protección a la población contra los robos, pero en algunos espacios la impunidad permitió que los mafiosos comenzaran a despojar a los productores agrícolas de sus tierras y a regular el precio de venta del limón.

Cabe señalar que los primeros grupos de autodefensa fueron conformados por integrantes de las mismas poblaciones con armas que ellos ya tenían en su poder. Pero al paso de las semanas surgieron nuevos grupos, por la costa, la Sierra Sur y el resto de Tierra Caliente, portando armas de uso exclusivo del ejército e incluso lanzagranadas.

Una de las hipótesis sobre el crecimiento de la capacidad armada de algunas de las autodefensas es que, si bien pudieron ser parte de un

los inspiraba: "Solamente nos levantamos en armas ese día en Buenavista, La Ruana y Tepalcatepec. [...] Nosotros somos el noveno municipio que se levantó en armas, tomando en consideración los seis primeros que se levantaron en la Meseta P'urhépecha. Ya teníamos años viendo la forma en que lo hicieron los P'urhépechas, las estrategias que usaron, porque nosotros teníamos la intención, pero no teníamos el valor, no teníamos la forma de cómo podíamos hacerlo para que nos diera resultado" (José Manuel Mireles, 2013, entrevista *online*).

[62] Al respecto Garay y Salcedo (2012) señalan que "Los narcotraficantes, interpretados como actores interesados en capturar o cooptar el Estado, pueden desarrollar capital social perverso orientado a aprovechar algunos 'vacíos estructurales' en el mercado y el Estado para su propio beneficio" (p. 93).

movimiento legítimo en sus orígenes, con el tiempo se convirtieron en parte de una estrategia de contrainsurgencia del gobierno (Guillén, 2016). La CNDH sugiere incluso que las autodefensas en algunos casos fueron usadas por miembros del crimen organizado para seguir controlando espacios. Al respecto, los testimonios apuntan a que un cártel con sede en otra entidad aportó armas, vehículos e incluso hombres, en un pacto con algunos agentes estatales para acabar con el cártel de Los CT. La finalidad sería terminar con la extorsión y despojo hacia los productores y hacer que la economía agroindustrial de la región se desenvolviera sin contratiempos. Al parecer en la estrategia no se contempló la procuración de los derechos humanos y la seguridad de la población.

Cabe señalar que hubo dos grandes tipos de autodefensas en ese periodo: las legítimas en algunos municipios de la costa, la Meseta y la Tierra Caliente, conformadas por ciudadanos hartos del despojo y la impunidad. Pero también hay claros datos que señalan que, en su mayoría, los grupos de autodefensas fueron generados como una estrategia del empresariado local y de algunos sectores del gobierno para generar procesos de control que permitieran el desarrollo económico y la movilidad.

El papel de las autodefensas, aun siendo foráneas en la Meseta, se legitimó en comunidades aguacateras por la protección a los productores y el rescate de tierras en manos de los cárteles, como sucedió en las huertas aguacateras, las cuales fueron "secuestradas" por los criminales para subsidiar su empresa. En Tancítaro la junta local de aguacateros decidió que a quienes se les regresaron sus huertas destinaran 80% de la fruta al subsidio de las autodefensas o comunitarios.

Autodefenderse cobra sentido en el caso michoacano cuando la reconfiguración del Estado, guiada por las dinámicas económicas de ciertas élites que subordinan el aparato político-administrativo al crimen organizado, amenaza las fuentes de subsistencia y la vida. No obstante, se observan enormes distancias entre un proceso como el de Cherán y uno como el de las autodefensas de Uruapan o Los Reyes.

La autodefensa en Santa Ana Zirosto

La autodefensa del crucero se instaló en Zirosto en febrero 2014, al principio, por hombres desconocidos de entre 16 y 30 años de edad, todos armados con armas de uso exclusivo del ejército. La autodefensa, colocada en la entrada de su comunidad, estuvo conformada por hombres de Tierra Caliente y con gente de Nuevo Zirosto, los cuales se instalaron a partir de un convenio con sectores locales. Ellos protegerían las huertas de aguacate contra la extorsión y el despojo practicados por los CT en la región, a cambio de conservar ese punto estratégico de control territorial.

Ya con la autodefensa instalada, la policía de la tenencia de Zirosto fue desarticulada, tras reprobar los exámenes sorpresa que les realizó el gobierno federal. En el trabajo de campo (2014-2015) la institución policiaca contaba con unos cinco auxiliares que recibían $1,500 a la quincena y no portaban armas. Por lo que los comunitarios, luego nombrados por el gobierno como Fuerzas Rurales, se encargaron de la seguridad del pueblo.

En las últimas elecciones de comisariado de los bienes comunales prácticamente no hubo contendientes, debido al temor de estar al frente de la gestión del territorio donde se involucran huertas comunales y huerteros privados. Lo mejor, se dice, es mantenerse al margen, porque han muerto varios comisariados comunales en poblaciones vecinas al intentar cumplir su función, como la vigilancia del robo de aguacate –hubo un caso de Cherato–.

Cuando fue anunciada la creación de la Fuerza Rural, vecinos de la comunidad colindante de Barranca Seca se sumaron al contingente por la oferta de que se les pagaría un sueldo de 9 mil pesos a la quincena. Sin embargo, hasta donde pude indagar, ningún habitante de Zirosto participó en ese grupo de defensa.

A partir del surgimiento de las autodefensas, se volvió más ambiguo el ejercicio de la justicia. Las mujeres no tienen espacios en la comunidad para demandar el maltrato y tampoco confían en el Ministerio Público de Uruapan.

En 2017, los territorios de Michoacán siguieron siendo disputados por los intereses de diferentes grupos organizados. En algunas poblaciones de la entidad, las barreras que separan a los grupos de

civiles armados para autodefenderse de las redes de criminales organizados son difusas. Los pactos entre las mafias y los poderes locales, ya sea empresariales o de gobierno, agravan la situación de indefensión de la ciudadanía en general; existen, por ejemplo, poblaciones enteras que han sido desplazadas.

Reflexión final

Los procesos de desreterritorialización neoliberal que se han desplegado en la Meseta P'urhépecha en las últimas décadas han transformado gran parte de los paisajes forestales y agrícolas maiceros en grandes extensiones de monocultivo de aguacate intercaladas por plantaciones de *berries*.

En los resquicios que deja la reconfiguración del Estado neoliberal y del mercado trasnacional agroindustrial, emergen las redes de criminalidad e ilegalidad, que en ciertas temporalidades crean espacios en los márgenes o "territorios de la ilegalidad", como los ha llamado Maldonado (2010).

La trasnacionalización de lo local en el agro se da también en las esferas de lo ilícito. Se trata de territorios-red de cadenas globales de producción, tráfico y comercialización de estupefacientes. Es por eso que los grupos del crimen organizado, los paramilitares de empresarios privados y las fuerzas de seguridad se disputan el control de "las plazas", ya que les interesa la funcionalidad del territorio para los procesos productivos y las dinámicas de acumulación de capital.

Así, el modelo extractivista neoliberal necesita no sólo extraer las riquezas naturales y la mano de obra; sino que, su despliegue, siguiendo la lógica del ganar-ganar de la acumulación acelerada de capital, que pone en riesgo al Estado de derecho y vulnera a poblaciones de las regiones del globo donde se inserta. Se trata de la nueva redistribución geopolítica de la vulnerabilidad de la que habla Butler (2006), donde unas vidas valen menos que otras.

Pero, ¿qué tan nueva es realmente esa redistribución? Hemos visto cierta similitud entre las formas de extractivismo forestal del Porfiriato y las dinámicas agroexportadoras. Lo novedoso, insisto, es la velocidad de extracción y las formas de despojo mediante grupos que hacen uso de

armas de guerra, así como de estrategias de contrainsurgencia paramilitar para intimidar, controlar e incluso desplazar a la población local.

El otro gran eje de análisis de este capítulo es que el modelo agroexportador no ha penetrado sobre la región de manera homogénea. Retomando el concepto de rugosidad geográfica que planteó Milton Santos (2000), en la Meseta P'urhépecha los proyectos comunitarios indígenas se presentan como pequeños pliegues que se resisten a la transformación de su territorialidad que reivindican como ancestral, como es el caso de Cherán.

En otros casos, como el de Zirosto, los sistemas de técnicas y acciones en torno a la producción del aguacate reconfiguran al territorio comunitario y la organización. A pesar de que hay una apropiación del modelo agroexportador por parte de la comunidad, también este nuevo modelo precariza la territorialidad simbólica-ancestral y, por otro lado, mantiene vulnerable a dicha comunidad ante las dinámicas belicosas del crimen organizado.

En el siguiente capítulo describiré dos proyectos comunales: el de Zirosto, que se inscribe dentro de la política de territorialización extractivista de los monocultivos y el modelo de Cherán que, como propuesta contrahegemónica, reivindica un territorio étnico con un ordenamiento agroforestal, en un gobierno por usos y costumbres, para construir una territorialidad alternativa frente a los despojos.

Ante estas dinámicas de cambio estructurales, me cuestiono ¿qué sucede con los actores? El punto de vista de las mujeres será el núcleo del análisis en el penúltimo capítulo, para describir cómo el enclave agroexportador ha utilizado las diferencias de género, las étnicas, las de clase y las etarias para su mayor productividad.

En ese sentido, nos enfocaremos en el proceso de feminización del empleo de las mujeres en las *berries*. Y, por otro lado, haremos un alto en el análisis del papel de las mujeres de Cherán en la configuración de una territorialidad alternativa frente al modelo económico predominante.

Capítulo 2

La comunidad agroexportadora y la comunidad autónoma

En este capítulo abordo las territorialidades comunales de Zirosto y Cherán desde las genealogías históricas que las configuraron. Ambas comunidades sufrieron procesos de despojo en algún punto de su historia reciente, sin embargo, se rearticularon bajo dos lógicas distintas de producción del espacio. Este acápite tiene un enfoque histórico y contrastante entre estas dos comunidades, enmarcadas en las dinámicas regionales y los procesos de formación del Estado mexicano, que han impactado de forma diferenciada sus economías locales y ordenamientos territoriales.

El caso de Cherán nos demuestra que en un momento en que la vida estaba amenazada, y ante la incapacidad del gobierno de dar seguridad, la comunidad emprendió la recuperación del territorio y sus sentidos etnoecológicos, para confrontar el neoliberalismo extractivista. En el caso de Zirosto el sistema de acciones y de objetos de la técnica capitalista que implica el monocultivo del aguacate generó una práctica espacial con la que los comuneros se vieron despojados de su manera de relacionarse con la naturaleza y del trabajo campesino de autosubsistencia. La etnografía develó que en Zirosto hay una precarización de la territorialidad étnica ante la expansión de las huertas del monocultivo del aguacate, que ha mermado la riqueza biocultural de su territorio, además de que la transformación de las relaciones de producción ha proletarizado a un sector importante de su población.

El capítulo está dividido en dos grandes secciones. En cada caso retomo dos ejes: los antecedentes históricos y la territorialidad en sus sentidos materiales y simbólicos. Al analizar la configuración moderna de la identidad de la comunidad saldrá a relucir que los pobladores

Ubicación de Zirosto y Cherán en el contexto sociohistórico del siglo XX

retoman esta territorialidad ancestral como un elemento importante de su identidad. Finalmente, en el último eje, destaco la especificidad de cada proceso: el comunalismo de Zirosto, aunque es próspero económicamente, también excluye, lo cual está marcado por el género; mientras el territorio reconfigurado de Cherán tiene un proyecto comunal que, si bien no ha logrado ser hegemónico, sí generó nuevos horizontes identitarios que inciden en las dinámicas políticas locales. Este capítulo es la base para comprender la producción heterogénea de las comunalidades.

Piedras bloqueando el camino, hombres foráneos armados con lanzagranadas y huertas de aguacate por doquier: esa era la puerta de entrada a la comunidad de Zirosto en el trabajo de campo (2014-2015). Un camino densamente sombreado por pinos, un mapa del territorio comunal y casetas de la ronda comunitaria uniformada: esa es la antesala de Cherán. Esta imagen postal de las entradas a ambas comunidades sintetiza cómo se vive el espacio de manera contrastante y, para explicar estas lógicas, es necesario conocer las configuraciones de sus comunalismos y sus territorialidades.

En el capítulo anterior se abordaron a grandes rasgos los procesos de desterritorialización neoliberal y la emergencia de una territorialidad alternativa en la Meseta P'urhépecha. En este capítulo se explicará cómo se despliegan esas lógicas en los territorios comunales de las poblaciones estudiadas. Al respecto, las siguientes preguntas me han acompañado desde el planteamiento del problema: ¿Cómo dos comunidades localizadas en la misma región geográfica y que se reconocen como P'urhépechas ordenan sus territorios de manera divergente?, ¿qué es lo que determina que una de ellas se inserte en el modelo agroexportador y que otra reivindique una economía agrícola forestal con perspectivas etnoecológicas?

A primera vista, uno podría decir que se trata de dos configuraciones de la comunalidad, ya que ambas tienen los elementos que caracterizan a los pueblos indígenas de orden mesoamericano. Cuentan con territorio comunal "de tiempos inmemoriales", como señalan los comuneros de Zirosto, y donde sus "antepasados", como lo expresan comuneros de Cherán, les han legado toponimias que remiten a maneras de vivir el espacio por la etnia P'urhépecha. En

"Territorialidades en disputa" La política de territorialización extractivista y la territorialidad alternativa de Cherán.

este sentido, es el territorio el que da sustento a la persistencia del colectivo en gran medida. Ambas comunidades cuentan también con la asamblea como máximo órgano de gobierno, tienen un sistema de cargos ritual donde la fiesta patronal y el calendario ceremonial anual son parte de la cohesión de los barrios.

Los elementos de la comunalidad indígena se mantienen tanto en el caso de Zirosto como en el de Cherán, sin embargo, los patrones que los hacen converger no explican los contrastes entre los poblados. Es ahí donde enfatizo la reflexión en torno a las diferentes prácticas espaciales: para entender los ordenamientos territoriales contemporáneos de cada uno es necesario remontarse a sus trayectorias históricas, que son la explicación de su comunalidad.

Pensando desde una visión economicista, la gestión de los comunes (Ostrom, 2012) es una característica compartida; la membresía de "ser comunero" se funda en la gestión del acceso y control de recursos del territorio. Desde esta perspectiva, tanto Cherán como Zirosto se asemejan a comunidades corporadas (Garibay, 2008), donde las gestiones con las instancias del Estado son centrales para el caso de Cherán, sin embargo, la cadena de valor de la producción silvícola es controlada por la comunidad; y, en el caso de Zirosto, la producción está conectada con cadenas globales de valor del libre mercado.

Es en la producción económica en torno al territorio donde está la ruptura entre las maneras de hacer comunidad; las prácticas espaciales configuran territorialidades contrapuestas. De manera que la historia de cada comunidad nos da el sustento para comprender cómo ambas vivieron procesos de despojo en distintos periodos, a partir de lo cual revitalizaron sus sentidos colectivos para defender el territorio común como fuente de sustento. Pero la reconstitución de sus territorios tomó distintos caminos, una comunidad lo hizo con base en el aguacate y la otra con base en el pino.

La reterritorialización neoliberal de Zirosto ha convertido mediante sus técnicas, su sistema de objetos (máquinas, básculas, empaques) y acciones (explotación laboral) en un espacio de anclaje de las lógicas de producción extractivistas, que, sin embargo, también son apropiadas y reconfiguradas desde las lógicas de la organización comunitaria y sus sentidos de comunalidad.

Las transformaciones económicas y espaciales generaron también comunalismos divergentes: puede afirmarse, en términos generales, que en Cherán hay una procuración del bien común, lo que implica procurar el valor de uso; mientras que en Zirosto, la lógica de acumulación del ganar-ganar profundiza las desigualdades, pues la categoría de comunero se vuelve inclusiva/exclusiva, y otorga derechos, obligaciones y acceso a la posesión del territorio en la medida que se es miembro de la comunidad; también es exclusiva, en tanto deja fuera a los inmigrantes que llegan a trabajar a las huertas, y deja desprovistas de posesiones a gran parte de las mujeres oriundas de la comunidad que no tienen marido.

Un último planteamiento antes de desarrollar la etnografía que teje este análisis, en Cherán la territorialidad comunal alternativa se gesta a partir de la reconfiguración de su comunalismo ("regresar a lo nuestro"), que implica una visión de desarrollo a partir de las prácticas etnoecológicas de discursos globalizados, con fuerte presencia en los pueblos originarios del subcontinente americano. En este sentido, en Cherán no sólo hay un comunalismo histórico, sino una producción de lo común (Navarro, 2015) que privilegia la reproducción de la vida.[63] El territorio comunal agroexportador, en cambio, reivindica una organización corporativa en torno a la tierra y a la producción agrícola del aguacate. En este sentido, el territorio de Zirosto se imbrica con las lógicas espaciales neoliberales que dominan la región.

Para entender las configuraciones heterogéneas que adquieren ambos comunalismos P'urhépechas, a continuación me remonto a sus antecedentes históricos, que muestran cómo dos comunidades P'urhépechas de la Meseta, a pesar de pertenecer a una misma región geográfica, étnica e histórica, han planteado proyectos comunales contradictorios que, en gran medida, se deben a las maneras en las

[63] "Las lógicas comunitarias de reproducción de la vida, tienen como finalidad garantizar el sustento –la comida, el agua, el lugar donde habitar, la salud, la educación de las nuevas generaciones, etc.– y, por ello atienden y cuidan no sólo aquellos bienes naturales que garantizan la vida colectiva actual y las generaciones por venir, sino los lazos y los vínculos que producen trama comunitaria, la cual dota a cada quien de nuevas capacidades, regenerando y amplificando las posibilidades colectivas de producción, reproducción y disfrute" (Navarro, 2015).

que la modernización llegó a través del Estado a estas poblaciones, así como a los procesos migratorios, y a sucesos naturales que las afectaron de manera distinta.

2.1 Zirosto: de la devastación a la lucha por el territorio

Fiesta Patronal de Santa Ana Zirosto, Julio de 2017.
Foto: Verónica Velázquez

El pueblo indígena de Santa Ana Zirosto ha vivido dos procesos de transformación de su territorio comunal en el siglo xx. El primero, tras el estallido del volcán Paricutín, que provocó un desastre ambiental y el desplazamiento de más de mil personas. El segundo fue la rearticulación comunitaria para defender las tierras comunales ante el despojo por parte de algunos empresarios aguacateros externos. Este último hecho se dio en el contexto de la profundización neoliberal de la Meseta y derivó en la conformación de una comunidad corporada en torno a la producción del aguacate para la exportación.

Una de las reflexiones que suscitó mi trabajo de campo en esta población fue pensar en que el desastre ecológico por el volcán

provocó un desplazamiento poblacional que generó fracturas fuertes de la comunidad hasta el punto de casi desintegrarse, pero, entonces, ¿qué permitió que los sentidos de comunidad sobrevivieran a la gran catástrofe?

Una de las premisas de esta investigación es que Zirosto es una comunidad que logró sostener su organización territorial comunal a lo largo del tiempo, pero la desreterritorialización del monocultivo del aguacate, ha profundizado la desigualdad entre sectores de la población.

Antes de describir los procesos históricos del siglo xx que configuran la actual comunalidad de Zirosto y su territorialidad, quiero remitirme brevemente a los antecedentes históricos de este poblado.

Trayectoria histórica de la comunidad
Los antecedentes coloniales del comunitarismo zirostense

Podemos ubicar elementos de larga data que son la expresión del comunalismo de Zirosto desde tiempos de la Colonia: un territorio comunal, un sistema de cargos ritual y una organización política comunitaria. Estudios históricos señalan que las bases del comunalismo indígena P'urhépecha se encuentran en la época colonial, como parte de la República de Indios compuesta por comunidades cuyos derechos, obligaciones y bienes eran corporativos (García, 2016; Carrasco, 1976).

En la época prehispánica, *Tsirustu* era un pueblo de nobles y caciques que recaudaban tributos para el imperio P'urhépecha. Hacia 1530, el caserío ubicado en las faldas del cerro de Tancítaro fue reubicado en un cercano paraje por el fraile franciscano Fray Juan de San Miguel.[64] Durante la Conquista y la Colonia, esta comunidad fungió como cabecera de la República de Indios y centro de un extenso curato perteneciente al obispado de Michoacán (Basalenque, 1886 [1673]; Roskamp et Monzón, 2011).[65]

[64] Las ruinas del antiguo *Tsirostu* han sido un lugar de identidad para los lugareños. Hacia 1551, Fray Sebastián de Trasierra estableció en Santa Ana *Tsirostu* la Casa de Indios, donde capacitó a los naturales en la fabricación de dulces de alfeñique y los instruyó en la música. No obstante, en 1575 los franciscanos dejaron el territorio y llegó la orden de los Agustinos para su administración.

[65] Según Aguirre Beltrán (1995 [1952]), Zirosto contaba con más de 3 347 tributarios

Zirosto fue la sede del gobernador indígena que tenía la función de hacer valer los designios del virrey y de ser intermediario entre el curato, los españoles y los indios.[66] La estructura en la que se insertó esta comunidad como cabecera era compleja y jerárquica: en primer lugar, estaba el encomendero, a quien le tributaba el gobernador indígena de Zirosto; éste a su vez tenía dos alcaldes y un alguacil. Seguían los regidores, que representaban a los barrios –comunidades como Charapan– así como los *uchambecha* o mandones, que recolectaban los tributos (en las comunidades); después el mayordomo, que cuidaba los bienes del pueblo y, al último, el escribano (Roskamp et Monzón, 2011). Así, la comunidad de Zirosto se instituyó como un centro recaudador de tributos de la región: se tributaban maíz, frijol, mantas de algodón, trigo, sal, gallinas, guajolotes y trabajadores para el servicio personal del encomendero de Uruapan (Roskamp et Monzón, 2011).

Estos antecedentes nos ayudan a entender las reminiscencias del comunitarismo actual y nos acercan a comprender cómo Zirosto ha sabido adaptarse a los cambios y relacionarse con el exterior sin perder su organización colectiva de larga data.

De los elementos históricos coloniales que han prevalecido, la propiedad colectiva del territorio es la base de su constitución como comunidad hasta la actualidad.[67] En el siglo XVIII, el territorio comunal de Santa Ana Zirosto fue reconocido por la Corona Española con un

durante la Conquista, lo que representaba la mayor tributación de la región. En 1560 un visitador registró 1 730 personas en Zirosto, de las cuales 360 pertenecían a la nobleza local, cifra a la que hay que agregar 400 ancianos que al parecer no se contabilizaban. En los registros de ese siglo, la población disminuyó por los efectos de la Conquista, y porque San Juan Parangaricutirimícuaro emergió como centro rector de esa parte de la Sierra.

[66] El cabildo era elegido de manera anual y "era presidido por el gobernador, quien tenía que ejecutar las órdenes de las autoridades superiores, asegurar el pago de los tributos y la realización del servicio personal por parte de sus súbditos indígenas y apoyar las labores de adoctrinación cristiana" (Roskamp et Monzón, 2011: 124).

[67] La comunidad como entidad económico-administrativa tenía títulos de tierras comunales que, de acuerdo con la etnohistoriadora Lucía García, se dividían de acuerdo a su uso: el fundo legal, lugar donde se asentaba el núcleo de población; tierras de repartimiento, que por lo general eran tierras agrícolas subdivididas en núcleos familiares; ejido, correspondiente a las partes boscosas y de uso común y propios; y tierras también de uso común arrendadas o trabajadas de manera colectiva para solventar gastos civiles (2016: 43).

título virreinal (título primordial) fechado el 24 de mayo de 1709, el cual asienta 8 116 hectáreas de tierras y aguas.

Dicho territorio comunal permaneció cohesionado hasta entrado el siglo XX; se sembraban grandes cantidades de trigo y se producía tejamanil, también se fabricaban cobijas y comercializaban duraznos. Eran parte de las actividades de subsistencia la caza de pequeños animales silvestres, la recolección de frutos del bosque como el zitún, el nanche y el tejocote, y la recolección de hongos en temporada de lluvias.

El ordenamiento territorial se mantuvo hasta el estallido del volcán Paricutín. La organización comunitaria provino de la profusión de las prácticas del pueblo prehispánico P'urhépecha y del ordenamiento territorial y económico de los pueblos de indios durante la Colonia.

Ni la transformación de la propiedad de la tierra en el México independiente, ni la Ley de Desamortización de los Bienes Comunales, ni la Revolución pudieron fragmentar el territorio comunal. En 1916, el Registro Agrario Nacional archiva un censo de bienes comunales de la comunidad indígena de Santa Ana Zirosto (núm.2489, legajo 6, 2016, RAN), donde poseía más de ocho mil hectáreas de territorio comunal que permanecían bajo la gestión de los comuneros locales.

No obstante, en el siglo XX los conflictos agrarios y el despojo tras la erupción del volcán impactaron el territorio y transformaron a la comunidad de Zirosto como lo relataré a continuación.

La fragmentación del territorio comunal tras el volcán

"8 años, 8 meses y 8 días": el desplazamiento por el volcán[68]

Para esta comunidad hay un antes y un después de la erupción del volcán Paricutín, ocurrida en 1943. El estallido significó la devastación ecológica del territorio comunal y la fragmentación de la comunidad, ante el desplazamiento de alrededor de 88% de la población.[69]

[68] El volcán Paricutín ("lugar al otro lado") nació el 20 de febrero de 1943 y su actividad duró alrededor de nueve años. Su lava cubrió un perímetro aproximado de 300 km^2, por lo que de inmediato destruyó el pueblo de Paricutín y, meses después, los de San Juan Parangaricutiro y San Salvador Combutzio. Al mismo tiempo, afectó las tierras y poblados de Angahuan, Zacán y Zirosto.

[69] En ese momento Zirosto tenía 1 314 habitantes y era tenencia de San Juan Parangaricutiro.

La erupción del volcán Paricutín y las comunidades devastadas

"Ocho años, ocho meses y ocho días", como suelen decir los pobladores, padecieron las inclemencias de la catástrofe ecológica. Doña Bertha es una de las pocas personas en Zirosto aún viva que presenció aquel desastre ambiental. Ella narra el hambre y la soledad del pueblo en medio de un desierto de ceniza y cuenta que los pobladores que se quedaron se aferraban a la Virgen Santa Ana y a su templo de origen colonial aún en pie: "cuando reventó, pues, el volcán, llovía mucha arena seca y mojada. Era, pues, lluvia de arena. Luego, pues, un temblor que no se cortaba, y luego salía un humaderón, mmmh, mujer, ¡enorme!" (Bertha, entrevista, Zirosto, junio de 2014).

La extensa planicie de siembra agrícola del valle que se encontraba entre Zirosto y Paricutín, uno de los más fértiles de la región, desapareció entre montículos de lava y ceniza volcánica. Los viejos pueblos con los que comerciaban, Paricutín –reubicado en Caltzotzin– y San Juan Parangaricutiro –reubicado en San Juan Nuevo–, quedaron totalmente sepultados por la lava.

El siguiente testimonio narra los efectos de dicho desastre:

> Mi mamá me cuenta que cuando reventó el volcán no había comida, que ya ni nanches, ni zitún para recolectar. Las ramas de los árboles se quemaron, el maíz se perdió, todo estaba triste y cubierto de arena, pues. Tenían miedo que desapareciera el pueblo, por eso nos salimos de ahí (Teresa Flores, entrevista, Pátzcuaro, noviembre de 2016).

La familia de Teresa llegó a un paraje del municipio de Ario de Rosales, a más de 150 km de Zirosto. Ahí se fundó el 18 de agosto de 1943 el pueblo Doctor Miguel Silva, conocido como El Pueblito, con más de mil desplazados.[70] El éxodo de la población afectada provocó que

[70] Los primeros años de fundada la localidad no fueron fáciles: hubo conflictos que derramaron sangre porque el proceso de reubicación no fue llevado con orden y hubo una falta de supervisión por parte de las autoridades. El desempleo y el hambre recibieron a esa población. El cura Javier Guadalupe Hernández gestionó recursos y defendió a los reubicados del acoso de los terratenientes. Hoy este pueblo desfila cada 19 de agosto con imágenes de Cárdenas y el cura, y en frente de la iglesia una escultura del volcán les recuerda su origen. En ese mismo año, en octubre, la población de Zirosto y de otras comunidades que no encontraban solución en un desalojo obligado, fueron estimulados y orientados para emigrar al poblado de Tintongo, al sur de Ario de Rosales. Sin embargo, su llegada se llevó a cabo sin ninguna coordinación por parte de las autoridades, de

Zirosto prácticamente quedara despoblado, mientras la enfermedad y el hambre pusieron en riesgo la vida de los que se quedaron.

El mapa nos muestra el área de impacto de la lava, que dejó inservibles las tierras de labor del plan en el que sembraban los habitantes de Zirosto, y que mermó sus recursos forestales.

De acuerdo con Corona (2003: 8), la fauna silvestre desapareció, al igual que el ganado. Había días en que la Meseta quedaba parcialmente oscurecida por la ceniza. En Los Reyes, don Arnulfo recuerda que "se perdió toda la caña". Pero en Zirosto, las secuelas del desastre natural provocaron hambre, enfermedad y miedo.

El Estado, con la coordinación de Lázaro Cárdenas, en ese entonces presidente de México, emprendió un proceso de reubicación de la población afectada.

Este hecho histórico es relevante ya que el territorio comunal de origen ancestral quedó fragmentado hasta la fecha. Años después, cuando el volcán paró su actividad, muchas familias que se fueron quisieron regresar, pero no pudieron porque algunos de los reubicados habían vendido sus tierras comunales a gente de fuera, de Los Reyes, Uruapan y Guadalajara, lo que suscitó la molestia de los comuneros que permanecieron.

Otro proceso de división de la comunidad fue la creación del ejido de Zirosto. Al verse desposeídas de tierras, entre 1950 y 1955, alrededor de 197 familias reubicadas regresaron a la comunidad y gestionaron ante el gobierno del estado y la Comisión Agraria Mixta la dotación de tierras ejidales para la creación del poblado de Nuevo Zirosto, la cual se dio de manera provisional en 1955, y la resolución definitiva de dotación de tierras se expidió en 1972.[71]

Así se sentaron las bases de los conflictos que se han prolongado a lo largo de varias décadas entre "los comuneros" y los nuevos actores que emergieron tras el volcán: por un lado, las familias de comuneros que permanecieron en el territorio devastado, por el otro, las familias de

manera que fue vista como una literal "apropiación" de tierras. La recién creada población de Miguel Silva alcanzó a tener más de mil emigrados, lo cual generó conflictos violentos y la muerte de algunos líderes de Zirosto (Corona, 2003: 14).

[71] Sábado 22 de enero de 1972. Diario Oficial de la Federación. Resolución sobre dotación del ejido del poblado de Nuevo Zirosto.

comuneros desplazados que retornaron y que consiguieron la dotación ejidal de Nuevo Zirosto y, por último, los pequeños propietarios externos que aprovecharon el desastre para apropiarse de las tierras comunales.[72]

A pesar de la fragmentación del territorio y de la comunidad por el desastre ecológico y los efectos de las acciones del gobierno, la cohesión de la población radicada en Zirosto se mantuvo gracias a las pocas familias que subsistieron en el lugar sin abandonar la asamblea, ni el sistema de cargos, ni la propiedad colectiva del territorio ancestral.

"Los antiguos" pobladores que permanecieron en el pueblo entre ruinas

> Nosotros no nos fuimos porque ni para irnos teníamos. Para comer pepenábamos en el plan de Corupo [...] más de cuatro horas caminando para traer maicito [...] No, y así con pura pala mi papá quitaba la arena de nuestros terrenos, mucho trabajo era aquello. Estaba más de medio metro de profundo. Ya cuando yo era muchacho se limpió la mayor parte pa' sembrar maíz. Pero sí le sufrimos mucho, ¡por eso defendemos nuestra tierra! (Sanabria, plática informal, Zirosto, agosto de 2014).

"Cuando el volcán, se desintegró el pueblo [...] así quedó, un pueblo fantasma con apenas 18 familias" (Lino Sanabria, Zirosto). A las familias que permanecieron en el pueblo tras el desastre natural se les conoce como "los antiguos". Algunas personas mayores no se fueron porque no querían abandonar el pueblo donde nacieron, por arraigo, y otras familias se quedaron ante la falta de recursos para desplazarse. No obstante, la tradición oral señala que permanecieron para cuidar su templo y por la devoción a la Virgen Santa Ana: "¡no la abandonamos!",

[72] Los que formaron el ejido de Nuevo Zirosto fueron llamados "planecos", por estar en una planicie. A lo largo de los años ha habido rencillas entre los dos poblados, pues los planecos quisieron llevarse a la virgen cuando formaron el ejido. En la actualidad, existen conflictos porque el ojo de agua de donde se provee el ejido está en tierras de Santa Ana Zirosto. Por otra parte, la lucha con los pequeños propietarios se ha judicializado y persiste hasta la actualidad.

dice doña Vita Laurean, fervorosa creyente. Cuenta que hubo quien soñó que la Virgen les indicaba que debían permanecer en el pueblo para verlo florecer.

Los que se quedaron en medio de la desolación y el hambre reivindican ese hecho como un parteaguas en la historia de la comunidad. Narran un acontecimiento que simboliza la refundación de la comunidad.

> La gente de antes platicaba que el presidente Lázaro Cárdenas estaba cenando ahí en el fresno, el que está en la plaza, y que ahí reunió a los jefes de las 18 familias, y que les dijo que él fue a ver cómo estaban viviendo ahí, y que veía que sí, pues estaban trabajando sus tierras, que ya estaban sembrando maicito, y que entonces les dijo, pero no les dio por escrito, sólo les dijo, que todo el pueblo era de ellos, de esos 18 (Santiago Churape, entrevista, Zirosto, septiembre de 2014).

Doña Bertha, quien tenía ocho años al nacer el volcán, recuerda que por las calles no se podía andar, los techos colgaban y se venían abajo por el peso de la ceniza acumulada, los terrenos agrícolas se perdieron, el bosque se quemó y las tortillas cuentan que sabían a ceniza: "ya nomás las sacudíamos para comerlas" me dice mientras sacude la mano. Años después, en la década de los sesenta, para sobrevivir, los comuneros llevaban a las vacas a pastar hasta Charapan o sembraban maíz "a medias" en San Felipe de los Herreros:

> La gente que se quedó, salía a trabajar a Zacán o a Charapan, a trabajar a medias, pues aquí era un arenal [suspira], sólo [con] la lluvia y a carretilladas se quitó la arena. Diez años de limpiar, y luego en las matas había arena, pero las matas sí daban para rastrojo (Lino, entrevista, Zirosto, 2017).

Los antiguos –así se les llama a las familias que permanecieron entre las ruinas– son considerados como la columna vertebral de la comunidad refundada, por haber permanecido a pesar de la falta de alimento. Podríamos decir que ellos son el ideal del comunero de Zirosto, aquel que resiste en el lugar, cohesionado con su colectivo, a pesar del desastre ambiental.

Este suceso histórico tiene fuertes implicaciones en la mentalidad y la resiliencia de los comuneros. Ante las tragedias que suceden hoy, aparece el dicho "más se perdió en el volcán".

Antes del surgimiento del volcán en 1942, había 727 comuneros hombres reconocidos en el padrón oficial agrario. Por ello es notable que diez años después del estallido del volcán, en 1953, se registraron 180 comuneros jefes de familia. Es posible afirmar que este evento histórico marcó la división de la comunidad de Zirosto. En la resolución presidencial fueron reconocidos 180 comuneros, y la lista sólo ha aumentado mediante la adjudicación de tierras como posesionarios a nuevos jefes de familia, resultado del matrimonio donde, por lo menos, uno de los esposos haya nacido y crecido en la localidad.

El comunalismo zirostense sigue vivo al paso del tiempo. En un vistazo a la historia de larga duración, vemos que ha sido resultado de la imbricación entre estructuras organizativas de una población de origen prehispánico, como el caserío de nobles recaudadores de tributo del imperio P'urhépecha, y de su conformación como cabecera regional en la organización de la República de Indios durante la Colonia, por lo que se instituyó como centro evangelizador y recaudador de tributos. Posteriormente, en la formación del Estado nacional durante los siglos XIX y XX, Zirosto supo mantener su cohesión comunitaria y el territorio comunal. Sin embargo, el desastre ecológico tras la erupción del volcán en 1943 dividió a la comunidad y generó condiciones que propiciaron la fragmentación del territorio comunal mediante el despojo de más de tres mil hectáreas de las más de ocho mil que le fueron reconocidas por cédula real. En la segunda mitad del siglo XX, el territorio comunal de Zirosto quedó fragmentado; en una analogía, del comunero Pedro Laurean afirma: "quedó como queso gruyere", es decir lleno de parajes en conflicto, resultado de la venta o despojo del territorio comunal por pequeños propietarios.

Hablar del origen ancestral del territorio de Zirosto y de las bases coloniales de su comunitarismo, además de remitir a dos sucesos del siglo XX, el volcán y la lucha por la defensa del territorio, significa comprender cómo, a partir del despojo y de la lucha por el territorio, los pobladores han reconfigurado sus sentidos de comunidad.

La lucha contra el despojo del territorio comunal

El desplazamiento poblacional de la mayoría de los comuneros por el volcán permitió que se vendieran tierras de manera ilegal a un bajo precio. Comenzó así la fragmentación del territorio comunal de origen ancestral.

Entre 1970 y 1980, empresarios y productores agrícolas provenientes de ciudades como Los Reyes, Uruapan, Guadalajara e incluso de la Ciudad de México, se adjudicaron más de 2 mil hectáreas del territorio comunal en forma de pequeña propiedad con el fin de sembrar aguacate. Ante el despojo, la comunidad se volvió a articular en torno a la defensa del territorio comunal. Don Santiago Churape cuenta que "antes no había condiciones para pelear las tierras" y aun así señala "Santa Ana es el único pueblo cuyo conflicto –por tierras en los 90– se resolvió sin derramar una sola gota de sangre".[73] Todo el pueblo participó en la defensa del territorio, las asambleas eran concurridas y las mujeres formaban parte de las acciones contenciosas como bloquear caminos.

La lucha por el territorio se judicializó. Don Santiago solía contarme de las numerosas diligencias que hicieron ante el gobierno estatal y a nivel federal para defender la tierra comunal. Los comuneros recibieron amenazas de muerte por parte de algunos nuevos pequeños propietarios y padecieron el acoso de agentes del Estado. A pesar de que, en 1949, tras las gestiones de los zirostenses, se reconoció la validez del acta virreinal o título primordial de la época colonial,[74] una buena parte de esas tierras fueron vendidas ilegalmente a los pequeños propietarios con la ayuda del gobierno de la entidad.[75]

---

[73] Churape, entrevista, Zirosto, 2015. Es importante rescatar brevemente esta lucha, dado que no se ha escrito algo, sólo queda registrada en la memoria de don Santiago Churape y de don Agustín Sanabria.

[74] Para 1953 hay registro de un "acta de conformidad de linderos del poblado" (Legajo 7, expediente 2489, Reconocimiento, Titulación y Confirmación de Bienes Comunales 1956, Archivo General Agrario) y un informe sobre la división del poblado a causa de la erupción del Paricutín.

[75] Los supuestos pequeños propietarios reclamaron en los juicios penales una superficie mayor a la que sus documentos amparan, señalando como ejemplo el caso de una persona que acredita con documentos ser propietario, supuestamente, de una superficie de 30 mil hectáreas, y en el proceso penal reclama 250 mil hectáreas.

Entre 1970 y 1980 los pequeños propietarios, con el objetivo de sembrar aguacate, gestionaron con el gobierno estatal la emisión de escrituras perpetuas para "ocupantes de tierras ociosas" y les fueron concedidas, por lo que se expandieron en terrenos que no les pertenecían.[76]

En 1985, representantes de la Reforma Agraria hicieron una visita para deslindar terrenos de la pequeña propiedad, es decir, reconocer los límites de sus propiedades, lo que provoca inconformidad en los comuneros, quienes no fueron tomados en cuenta. El conflicto entre comuneros locales y pequeños propietarios externos se acentuó en 1990, cuando se ejecutó la Resolución Presidencial de Reconocimiento y Titulación de Bienes Comunales, donde se adjudica libre de conflicto una superficie de 5 595 hectáreas.

En la Resolución sobre Reconocimiento y Titulación de Bienes Comunales publicada en el Diario Oficial de la Federación, respecto al poblado denominado Santa Ana Zirosto, Municipio de Uruapan se asienta que:

> la comunidad de que se trata comprobó debidamente estar en posesión de sus terrenos comunales a título de dueño, de buena fe, en forma pacífica, pública y continua desde tiempo inmemorial, de conformidad con sus títulos virreinales; y que dicho poblado no tiene conflicto por límites sobre la superficie que se le reconoce con sus colindantes y pequeñas propiedades; por lo que procede reconocer y titular correctamente a favor del poblado denominado "SANTA ANA ZIROSTO", ubicado en el Municipio Uruapan, Estado de Michoacán, de acuerdo con lo que establece el artículo 267 de la Ley Federal de Reforma Agraria, una superficie de 5,595-71-19.38 has. de terrenos en general, para beneficiar a 180 comuneros (06 de septiembre de 1990, Diario Oficial de la Federación).

Esta resolución era un triunfo de la comunidad tras numerosas gestiones, pero los empresarios interesados en sembrar aguacate

[76] El gobierno de la entidad extendió actas de escrituras perpetuas basado en la Ley Reglamentaria de Tierras Ociosas, publicada en 1930 durante el gobierno de Lázaro Cárdenas.

moverían todos sus recursos económicos y políticos para despojar a los comuneros. En el polígono de la resolución quedaron tierras en conflicto entre los pequeños propietarios empresarios y los comuneros de Zirosto. El gobierno nunca notificó a los ocupantes (pequeña propiedad) de la resolución y ellos pudieron ampararse por ese vacío legal en la ejecución de la resolución.

En 1991, los pequeños propietarios promovieron 11 amparos ante los juzgados del estado de Michoacán para dejar insubsistente la Resolución Presidencial. Además de la colusión con autoridades agrarias, la violencia política de los empresarios aguacateros escaló. Entre 1991 y 1993, los pequeños propietarios presentaron diversas denuncias penales en contra de los comuneros: alrededor de 250 órdenes de aprehensión en contra de los integrantes de dicho poblado, con distintas causas penales y por diversos hechos presuntamente delictivos. Fue por ello que todos los representantes de los bienes comunales y del comité de vigilancia del periodo 1993-1996, con excepción del presidente de los Bienes Comunales, fueron encarcelados en Uruapan y luego en Los Reyes. En ambas ocasiones obtuvieron su libertad bajo caución, con fianzas exorbitantes. Posteriormente, la Procuraduría Agraria condicionó a los comuneros para que se comprometieran a dar las tierras a los pequeños propietarios a cambio de cancelar las denuncias que tenían en su contra y de que recuperaran el monto total de las fianzas y, de no ser así, se cumplimentarían las órdenes de aprehensión.

Ante esta situación, el 13 de octubre de 1993 los integrantes del Comisariado de Bienes Comunales y del Consejo de Vigilancia de la comunidad indígena de Santa Ana Zirosto presentaron una queja ante la Comisión Nacional de Derechos Humanos. En el expediente de la CNDH, se cita el documento donde los comuneros de Zirosto exigen la intervención de la comisión "por estar en juego la seguridad, la libertad y la vida de toda la comunidad, que ha agotado todas las instancias legales correspondientes sin obtener el respeto a nuestros derechos humanos" (Queja de la comunidad de Zirosto, citada en la recomendación 33/94, del 16 de marzo de 1994, CNDH)

> Los comuneros expresaron que continuaría su defensa por la vía legal, tanto el aspecto penal como el agrario. Expresaron, fuera de la

> reunión, estar dispuestos a defender con las armas, de ser necesario, la posesión de sus tierras, para lo cual solicitarían el apoyo de las comunidades colindantes, las cuales les han expresado su apoyo incondicional (Recomendación 33/94, 16 de marzo de 1994, CNDH).

Con el tiempo, los comuneros siguieron su lucha en los tribunales agrarios; la mayoría de los amparos de los pequeños propietarios dejaron en recesión la resolución presidencial, pero al final se dictaminó que esos terrenos eran de la comunidad. Sin embargo, más de 600 hectáreas dentro del polígono del territorio comunal quedaron en manos de los pequeños propietarios externos. De esta manera, Zirosto perdió una importante cantidad de tierras a manos de propietarios privados con el aval de las autoridades agrarias.

Una parte de la comunidad de Zirosto se rearticuló ante la defensa del territorio comunitario. Los representantes locales nunca declinaron su lucha a pesar de varias agresiones: encarcelamiento de comuneros y una emboscada armada que quiso cortarles el camino. Resistieron frente a los empresarios y permanecieron de pie en su lucha a pesar de las numerosas órdenes de aprehensión en su contra.

Los comuneros expusieron su vida por un sentido de pertenencia, no sólo de subsistencia; en la queja ante la CNDH aseguran "no devolver las tierras por tenerlas en posesión desde tiempo inmemorial".

Hasta aquí vemos cómo la comunidad se reconstituyó a partir de luchar para frenar el despojo desde los tribunales agrarios y el uso de los derechos humanos, lo que revela una dimensión importante de su cohesión social y su identidad como zirostenses. Al documentarme para describir estos procesos llegué a preguntarme ¿por qué su lucha por el territorio no recurrió a la reivindicación de su etnicidad como P'urhépechas, como si sucedió en Santa Fe de la Laguna?

En el caso de Zirosto, los sentidos en los que se reconstituiría su comunalismo y producción económica territorial tomaron caminos distintos a los de la comunidad de Cherán.

La llegada de los pequeños propietarios reconfiguró las prácticas espaciales desplegadas en el territorio comunal. A finales de la década de los setenta, el grupo de externos inicia la expansión del aguacate Hass que había en Peribán hacia Santa Ana Zirosto. Don Lino narra que

fueron los inversionistas del aguacate –los pequeños propietarios– quienes llegaron a la comunidad y dotaron de infraestructura al pueblo:

> Llegaron unos señores de fuera y pusieron la primera huerta, y luego le pusieron un riego. Trajeron el agua atravesando el pueblo, desde por allá arriba. Llegaron unos Barragán, era una persona que no era avariciosa. Puso su línea de agua, y luego en las esquinas le ponía registro a la gente, tenía tubo de asbesto. Ya luego vendió la huerta y se retiró. Luego llegó otro señor, Octavio González, e hicieron otra huerta La Joya, y después de ahí se fueron poniendo más huertas (Lino, Zirosto, 2017).

Al ver la rentabilidad del aguacate se fueron sumando los comuneros. Al igual que en el ejido vecino de Peribán (Steffen et Echávone, 2003), los comuneros de Zirosto comenzaron a plantar aguacates con la ayuda del crédito Banrural, y así fueron desplazando tierras de cultivo de maíz y de bosque por huertas de aguacate.

Lo que describiré a continuación es precisamente la reconstitución del territorio bajo una práctica espacial de la agroindustria de exportación.

2.2 La comunidad agroexportadora

Hoy en día Santa Ana Zirosto podría definirse en términos de su forma de organización comunitaria y del ordenamiento del territorio comunal, como una comunidad corporativa (Garibay, 2008) en torno al monocultivo de aguacate para la exportación.

En este sentido, la comunidad de Zirosto se rige por usos y costumbres, donde el órgano supremo local es la Asamblea General de Comuneros, compuesta por 501 jefes de familia reconocidos, 178 asentados en la resolución oficial y el resto anexos. La Jefatura de Tenencia, la Comisaría de Bienes Comunales y el Consejo de Vigilancia como autoridades civiles y agrarias trabajan coordinadas bajo la dirección de la Asamblea de Comuneros.[77]

[77] La Tenencia está representada por el jefe y un suplente, quienes se encargan del ámbito

Los representantes de gobierno local tienen que ser personas de honor y su desempeño es estrictamente vigilado por los comuneros. Aquí unas palabras del representante del Consejo de Vigilancia:

> yo tengo que cuidar los intereses de la comunidad, y yo puedo echar atrás lo que haga el comisariado. Y la Asamblea me puede vigilar. Por eso yo a veces suplo al juez, supuestamente por usos y costumbres. Si el Comisariado o el Jefe de Tenencia no están haciendo bien su tarea, yo tengo derecho a convocar a una asamblea y castigarlo (Pedro Vargas, Santa Ana Zirosto, 2016).

Ser comunero en Zirosto implica ciertas obligaciones para los jefes de familia y sus esposas: cooperar para las fiestas, asistir a las asambleas como jefes de familia, organizarse para defender el territorio, etcétera.

Esta comunidad tiene estatutos comunales registrados ante la Procuraduría Agraria en los años noventa, en ellos estipula su ordenamiento territorial y destina cierto número de hectáreas para uso común. Diez millones de pesos fue el monto del corte de caja de la Comisión de los Bienes Comunales en 2014, los cuales provienen de las 60 hectáreas de aguacate con las que cuentan, de "uso comunal"; además perciben ingresos por proyectos de gobierno que generan empleos. Ser comunero en Zirosto significa acceder a ciertos privilegios que les da la membresía comunal.

---

urbano. El juez mayor trabaja en la oficina del jefe de tenencia y lo auxilia en la resolución de conflictos menores. Actualmente esta figura tradicional de justicia comunitaria funge sin el reconocimiento oficial. La Comisaría de Bienes Comunales está compuesta por un presidente, un secretario y un tesorero, además de los suplentes de cada uno de éstos; todos ellos se encargan de coordinar la agenda de la asamblea de comuneros, administrar los recursos comunales, las gestiones con el Estado y el ordenamiento territorial comunitario. Por su parte, el Consejo de Vigilancia está compuesto por un presidente, dos secretarios y sus suplentes, y su función es vigilar el territorio comunal. Estos son electos a mano alzada en reuniones a puerta cerrada donde sólo comuneros registrados pueden participar. El Jefe de Tenencia se renueva cada año y la Comisión de los Bienes Comunales cada tres años. Las autoridades agrarias y civiles trabajan de manera colegiada. La última administración de tenencia anterior a campo se distanció con los de Bienes, ya que hubo un conflicto por un supuesto desfalco de 2 millones de pesos por parte de una administración de bienes comunales en 2013. En septiembre de ese año se eligió nuevo Consejo de Bienes Comunales y nuevo Jefe de Tenencia.

> Un comunero es el que protege sus tierras, tiene sus derechos y obligaciones. Una obligación es hacerte a la idea de que tienes que mejorar un poco. Mejorar la comunidad. Llevar una idea a favor de la comunidad. Lo que hace que se organice la gente, es porque las tierras son comunales. Y si te quedas fuera cuando hay problemas, hay el temor de que se te quiten. (Laurean, entrevista, Zirosto, 2014).

"Lo comunal" involucra un compromiso, un sentido de pertenencia, pero como bien dice Laurean, derechos y obligaciones, como el derecho de explotación del bosque para la obtención de resina o vigas para la construcción de casas. También existe la posibilidad de dotación de tierras para vivienda. Con dinero comunal se ha hecho la jefatura de tenencia, el auditorio, la plaza de toros y ahora se construirá una gran escuela primaria. Algunos migrantes tienen derechos como comuneros y forman alrededor de 20% de la lista de comuneros reconocidos.

De todos estos beneficios dejan fuera a los pequeños propietarios porque no son comuneros, no obstante, su presencia es notable ya que bastantes hectáreas de aguacate les pertenecen.

La llegada del aguacate

Al territorio comunal de Zirosto hay que situarlo en las dinámicas territoriales económicas alrededor del Parque Nacional Pico de Tancítaro, pues alrededor de la mitad del territorio boscoso de esta comunidad está dentro de este Parque, en calidad de reserva forestal por decreto presidencial.[78]

[78] Debido a la importancia paisajística e hidrológica del área conocida como Pico de Tancítaro, en el estado de Michoacán, el Presidente de la República, Lázaro Cárdenas del Río, publicó en el Diario Oficial de la Federación el 27 de julio de 1940 un decreto en el que declara como Parque Nacional Pico de Tancítaro, una amplia área de terreno en torno a la montaña más alta del estado de Michoacán (Programa de Manejo Área de Protección de Flora y Fauna Pico de Tancítaro, Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas, octubre 2014, p. 12). El 19 de agosto de 2009, en un proceso abierto y participativo, se publicó en el Diario Oficial de la Federación el Decreto mediante el cual se declara Área Natural Protegida, con el carácter de Área de Protección de Flora y Fauna a la región conocida como Pico de Tancítaro. Cabe mencionar el complejo manejo que se hace alrededor de los recursos hídricos de este parque por parte de tres comunidades indígenas, tres ejidos y 170 pequeños propietarios que tienen distintas maneras de administrarlos.

Zirosto y el cambio de uso de suelo.
Fuente: www.inegi.org.mx, y diseño: Verónica Lerma

La expansión del aguacate Hass en Santa Ana Zirosto se remonta a finales de la década de los setenta, un poco después de cuando este producto llega a la región.[79] Sin embargo, en la última década se ha acelerado el cambio de uso de suelo.

En cuanto a las ganancias del aguacate, un árbol de los que hay en los patios (solares) de las casas "da por corte de pepena $600 pesos", pero una hectárea de árboles de aguacate de las huertas de alta producción genera ingresos entre 200 mil y 300 mil pesos por temporada fuerte (diciembre), más los ingresos de la temporada conocida como "la fruta loca" (en el mes de julio). Para los comuneros, el mayor gasto se genera en los pesticidas que se aplican todo el año y en los fertilizantes usados en verano; además, se invierte en la infraestructura de la huerta para tener certificado de calidad de exportación; el pago del jornal representa el menor costo de inversión.

Hay que especificar que los costos en mano de obra disminuyeron al tecnificarse la región; antes con guadaña desyerbaban, ahora hay tractores, cortadoras, cosechadoras automatizadas; el gasto en los combustibles desplazó el gasto en mano de obra.

Pero ¿quién pone los precios del aguacate?: la empacadora. Si hay pérdida por gusano barrenador o por helada, ¿quién paga los costos?: el productor; eso sucede tanto en el aguacate, como en la producción de *berries* de pequeños propietarios.

Algunos comuneros han explorado la opción de poner una empacadora comunal, pero no lo hacen ante las dificultades normativas por las trabas del propio gobierno, que favorecen que empresarios nacionales y trasnacionales sean los que controlan el empaque y comercialización del aguacate.

El empleo del jornal es precarizado, pues en las huertas de la

[79] Mientras en la década de los cincuenta y sesenta en Peribán, población vecina, la caña, el cultivo promovido por el Estado a través de programas, créditos y subsidios, había desplazado al maíz y al frijol, en Zirosto, entre los residuos de arena, se seguía cultivando maíz, aunque no sirviese para tortillas sino para rastrojo. En los años sesenta y setenta el cultivo de maíz y las huertas frutales eran la fuente de subsistencia, lo cual fue posteriormente apoyado por el gobierno, quien patrocinó a técnicos y otorgó proyectos para huertas frutales.

comunidad y las aledañas no hay seguridad social, ni prestaciones: "ningún trabajador [del aguacate] tiene seguridad por si pasa algo, cuando se suben a los árboles en las partes más altas o se electrocutan con cables" (Alicia, noviembre de 2014). En algunas huertas de Peribán hay patrones que aseguran a sus empleados.

Existen testimonios que pude recoger, como el de un joven que quedó lastimado seriamente de la columna por caer de un árbol muy alto y se conformó con que lo llevaran al médico con tal de reintegrarse al trabajo, pero no soportó los dolores de su espalda y se retiró con la molestia; ahora no puede trabajar más que sentado.

En la comunidad de Zirosto se nombra a los trabajadores "peones", mientras que en las de las *berries*, como la gran mayoría son mujeres, se habla de las "cortadoras". En la escala inferior de la pirámide social están los "rancheros" o cuidadores de huertas quienes, por $300 a $ 600 pesos a la semana, viven en ranchos en medio de las huertas; provienen de zonas empobrecidas de Michoacán.

Los relatos sombríos de un pueblo cubierto de cenizas y pobreza contrastan con el tiempo de hoy, donde en los solares de las casas y en cada metro cuadrado disponible se ha sembrado "el oro verde". No obstante, las ganancias millonarias se quedan en las empacadoras trasnacionales, exportadoras y comercializadoras. Ni siquiera en el productor, y esto es reconocido por el gobierno federal.

Este sistema de comercialización del aguacate es complejo y muy costoso, por esta razón tradicionalmente no ha estado en manos de los productores. El panorama de las exportaciones e importaciones en el mundo está definido por los principales países importadores: Israel, Estados Unidos, Francia, junto con el resto de los miembros de la Unión Europea, Inglaterra, Canadá y Japón (Monografía del Sector Aguacatero de la SAGARPA, 2015). A su vez, se reconoce que las tres sedes principales para la comercialización del aguacate al exterior y a la nación se concentran en Uruapan, Peribán y Tacámbaro. Por cierto, Zirosto se localiza en la frontera entre Peribán y Uruapan. Por esa razón, desde la investigación realizada en esa comunidad, pude observar los impactos de la avasalladora producción de este monocultivo –que incrementó 200 veces en 15 años– sobre la vida de los miles de habitantes indígenas y mestizos de la región.

El modelo agroexportador de monocultivos con esos niveles de rendimientos no se puede analizar con simples cifras de empleos generados y de ingreso al PIB, sino que es necesario observar y documentar las trasformaciones socioculturales que impactan las vidas cotidianas de los productores y de la población local.

El comunalismo de Zirosto: procesos de inclusión diferenciada y de exclusión

La comunidad de Zirosto está estratificada de acuerdo con el acceso que hay a la tierra productiva de huertas de aguacate y el reconocimiento como comunero con derecho a participación en la Asamblea comunitaria. La Asamblea es el máximo órgano de gobierno y está compuesta por los 523 comuneros, aunque los comuneros activos son alrededor de 400; los demás, por ser de la tercera edad, ya no participan.

El motivo de que la gente mayor ya no participe es que según las autoridades "se les dificulta salir de casa". Del total de los comuneros reconocidos, veintidós son mujeres que heredaron huertas de sus maridos o padres fallecidos, pero ninguna de ellas asiste a las asambleas comunales con regularidad.

En tres entrevistas hechas a representantes de la jefatura de los bienes comunales, éstos señalan que las mujeres reconocidas no asisten porque "se alteran", "gritan", "descomponen las juntas", "no se controlan". Una de las mujeres registradas en el padrón oficial argumenta que no asiste a la asamblea porque ella critica algunas propuestas y en una ocasión que manifestó su desacuerdo en la Asamblea, las autoridades tomaron represalias contra ella. Estos dos grupos: mujeres y ancianos, sólo reciben invitación cuando hay un litigio de tierras ante órganos federales y se requieren todas las firmas.

En el comunalismo de Zirosto hay procesos de inclusión diferenciada de la membresía comunal, por ejemplo, entre hombres y mujeres. También hay dinámicas de exclusión de beneficios del régimen comunalista en el caso de quienes radican ahí, pero son de origen foráneo, como los llamados rancheros.

A pesar de que se trata de mantener un equilibrio en el acceso a la tierra por jefe de familia, cuatro familias extensas acaparan un buen porcentaje de las tierras dentro del denominado territorio comunal. Son estas familias las que disputan el control de las asambleas y todas ellas han participado mediante alguno de sus miembros en el cargo de Comisariado Comunal o en el Consejo de Vigilancia.

Por otro lado, un porcentaje importante de los comuneros mayores de treinta años tienen en posesión dos hectáreas de tierra productiva, que les son otorgadas conforme a una lista de espera de dotación de tierras después de un par de años de haberse casado, ya que es cuando obtienen la posición de jefe de familia. La cantidad de tierra a cargo de los jóvenes comuneros contrasta con la posesión de entre cuarenta y sesenta hectáreas de los grandes posesionarios de Zirosto, que son también comuneros.

De acuerdo con el reglamento y el ordenamiento territorial de la población, ningún comunero puede vender sus tierras, sólo heredarlas, por lo que en teoría debería ser poco probable el acaparamiento. Sin embargo, existe la renta de tierras, y hay un mecanismo recurrente en las historias de vida de los desposeídos, que regularmente adquieren una deuda ante una urgencia y hacen el pago con la concesión de la posesión de sus tierras.

En los últimos años, los jóvenes casados que aún reciben su dotación de hectáreas esperan la resolución favorable de algún litigio de la comunidad frente a los propietarios privados para que se les reparta. Por ejemplo, se ganaron cincuenta hectáreas disputadas, las cuales ya fueron reconocidas a favor de la comunidad frente a los pequeños propietarios, sin embargo, en 2014 durante el trabajo de campo aún no se tomaba posesión de dichas tierras por las condiciones de inseguridad.

Aunque los jóvenes tienen voz y voto en la Asamblea, un número importante de ellos son peones de los grandes posesionarios del pueblo, por lo que sus votos a veces están condicionados por la continuidad de su trabajo y de los préstamos del patrón.

En general, las mujeres, solteras o separadas, se encuentran sin acceso a la Asamblea y sin tierra, al no tener un "jefe de familia" que les permita ese beneficio. Aun así, las mujeres están incluidas de manera diferenciada dentro de la configuración del comunalismo.

Hay un grupo excluido de los beneficios comunales, los "rancheros": familias enteras que se internan en las huertas aguacateras a cuidar el producto del robo de algunos pepenadores. Se trata de familias que provienen de Chiapas, Guerrero o Tierra Caliente en Michoacán. Las personas de lugares como La Tierra Caliente, Michoacán y de Guerrero que llegan a cuidar huertas, son conocidas como "los rancheros", a ellos se les paga alrededor $1500 por semana y cuidan los árboles de los pepenadores. Estas familias viven en condiciones precarias, sin agua potable ni luz eléctrica, incluso, tienen que permanecer ahí durante las fumigaciones ya que algunos patrones les prohíben "bajar al pueblo", lo que pone en riesgo sus vidas.

Luego están los migrantes temporales: aproximadamente 60 hombres, quienes llegan por temporadas a rentar un cuarto y a buscar trabajo en la comunidad y sus alrededores.[80] Provienen de pueblos como Urequío y La Luz, a más de dos horas de camino de Zirosto, y llegan de octubre a mayo para contratarse tanto en el aguacate como en las *berries.*

Poder e inclusión diferenciada en lo comunal

A continuación, describo la situación de los comuneros con grandes posesiones de terrenos, quienes establecen redes de lealtad y compadrazgo con familias de peones que trabajan para ellos.

"Y así se hizo de este pastelote". En el caso de la familia que llamaré "A", el jefe de familia menciona estar orgulloso de ser comunero de Zirosto, sin embargo, cree que en el negocio como aguacatero

[80] Escena inmigrante:
Don Francisco, del poblado de La Luz, con quien me tocó trabajar en el corte del durazno, narra que llegó a Zirosto desde los primeros días de octubre para buscar trabajo, paga alrededor de 100 pesos por renta a la semana y 300 también a la semana a la señora que les da de comer, una paisana casada con un comunero de Zirosto. Siendo la paga de 900 pesos a la semana, les quedan 575 para ahorrar y llevar a su casa. Lo anterior contrasta con los 60 dólares por hora que, según cuenta, llegó a ganar como encargado del grupo de limpieza en un hotel de Estados Unidos. Desafortunadamente fue deportado, y comenta que en su pueblo no hay en qué trabajar; la única oportunidad es migrar al norte o a las zonas de agroindustriales. Él no tiene tierras. Ha pedido, pero el jefe de tenencia sólo le da largas. Cuenta que en su pueblo hay un árbol al que le llaman "el árbol de los huevones". Ahí pasan la mayoría de los hombres desempleados esperando que pase el día.

la mentalidad de la gente de Zirosto no les permite crecer como empresarios, pues la Asamblea regula el precio del aguacate, y decide a quién lo vende y "limita" siempre su crecimiento económico.

> Hay problemas de herencia en el caso [del jefe de la familia A], y por ahí poco a poco vas viendo la mentalidad de él y como él se portó con la herencia. La historia de él, es que sus papás son antiguos, tenían su herencia y ellos no vendieron, ellos son varios. Entonces esta persona se quedó con la mayoría de la herencia, las hermanas le pidieron dinero prestado [...]. Les prestaba a sus hermanas, entonces no lo podían pagar. Que ellas tuvieron mala suerte con sus maridos, pero no mala suerte, sino que sus maridos no trabajaban. Pues él de ahí le prestaba a la mayoría. Entonces les prestaba, pero con un respaldo, y así le quito a varios [terrenos], a la mayoría, y así se hizo de este pastelote. (Anónimo, trabajo de campo, 2015).

En general las familias que tienen más hectáreas en posesión de la tierra comunal las tienen porque descienden de las familias de "originarios allá del volcán y sus papás si agarraron tierras y ellos pues nunca vendieron ni compraron, pero ellos agarraron" (testimonio anónimo, Zirosto, 2014). Luego muchas de estas tierras fueron heredadas, a veces sólo a los hombres, otras a todos los hijos, pero se dio el fenómeno de que algunos herederos se adaptaron mejor al negocio de agroexportación y fueron acrecentando la cantidad de hectáreas bajo su posesión.

La profundización de la diferencia socioeconómica al interior es evidente. La refundación de lo comunal beneficia a todos, pero en particular a las familias de los antiguos y a quienes han podido acaparar grandes extensiones de tierra.

El acceso al principal recurso, la tierra, está asociado al origen, a su condición de género y al estatus civil. Cuando indagué en campo en las historias de vida de las mujeres jornaleras, en sus genealogías familiares surgían elementos que nos hablaban del proceso de inclusión diferenciada de acceso a la tierra o, por otro lado, la renta de los terrenos familiares por precios muy por debajo de su productividad. La referencia a algunos casos permitirá dar cuenta de las formas que asume la desigualdad de género al interior de la comunidad.

Ahora relataré el caso de Petra (seudónimo) de la familia "C":

Ella se dedica a trabajar en el jornal de las *berries* porque no ha tenido acceso a la tierra, a pesar de que sus hermanos tienen grandes extensiones de tierra productiva. A ella la conocí en el comedor comunitario, mientras prestaba servicio en la cocina a cambio de despensa y la comida del día. Es soltera, pues cuidó a sus padres hasta que fallecieron, nunca se casó y se quedó a vivir en la modesta casa familiar. Lleva cuatro años trabajando en el corte de zarzamora, aunque actualmente padece cierto grado de ceguera de un ojo por daño al nervio óptico, y el sol en las plantaciones de zarzamora donde trabaja por jornal lastima sus ojos. Del total de once hermanos, ella es la mayor. Dos de sus hermanos son quienes "administran" la herencia familiar, decenas de hectáreas de huertas productivas de aguacate para exportación:

> Mi papá era ahí pero bien celoso, sí y qué esperanzas que le dijera eso (que quería estudiar), porque nomás le decía eso y de seguro me esperaba con un leño o con el cinto en la mano en la puerta de la calle. Y así ya no, ya por eso ya no me dejaba ir pues y me cuereó mucho, y le dijo mi mamá: "¿sabes qué? si nada más la quieres para estarle pegando por nada, mejor que ya no vaya" [...] y ya no quería que fuera a la escuela ya, que porque iba a cuidar chamacos (Petra, comunera, Zirosto, 2015).

Desde ese momento, hasta hace un par de años atrás, ella se dedicó a las tareas del cuidado de sus hermanos y, cuando éstos crecieron, de sus padres. Durante mucho tiempo recibió la manutención del papá, pero al morir éste, todos sus bienes quedaron bajo la administración de los hermanos menores. Al no recibir el suficiente dinero, tuvo que seguir con el trabajo de la zarzamora al que su papá le había prohibido asistir por lo mal pagado.

Los hermanos posesionarios de las tierras quedaron como encargados de la manutención de Petra, quien, a pesar de percibir ingresos, no le dan lo suficiente para comprar medicina o pagar doctores para su problema ocular.

Los hermanos de la familia C comentan que si le dan a Petra una hectárea de aguacate de las decenas que tienen en posesión, que

produce más de $ 300 mil pesos al año, pueden perder la tierra como familia ya que dicen: "luego llega un hombre extraño y se la quita". Además, señalan que ellos han trabajado las huertas desde jóvenes y por eso tienen más derecho, mientras su hermana cuidaba a sus padres.

Trabajar en la zarzamora fue la estrategia que le quedó a Petra para subsistir "y ya luego, fui a la zarzamora y luego ya me puse pues a rajar leña, ya nada más estaba muriendo aquí, y ellos pasaban y pasaban". Petra describe a sus hermanos como hombres que, a diferencia de ella, poco saben trabajar con sus propias manos en el campo porque "todos traen piones [*sic*], y el pion [*sic*] es el que está ahí, lo mandan nomás y él de una vez sentado en la troca. Na'más viendo, no'más diciendo tú y tú vas a tal parte y tú a tal parte y así, pura mandadera".

Otra cuestión es el agotamiento de las tierras. "La gente de fuera tiene las mejores huertas, porque compraron terrenos cuando eran muy baratos. Los jóvenes ya no tienen tierras, y tienen que trabajar de peones, les pagan $160 por día" (Laurean, 2016). El aparente agotamiento de tierras aptas para el cultivo de aguacate y el hecho que la mayor parte del territorio tenga una restricción por el decreto de Área Natural Protegida del Pico de Tancítaro, ha resultado en pocos procesos de repartición de tierras. Actualmente se intenta repartir un predio en conflicto con los linderos de Peribán. Generalmente se reparten estas áreas para que sean ocupadas y custodiar los linderos, especialmente si son tierras que tienen agua, como el caso del terreno llamado "Tiripan", donde la Asamblea decidió que se repartiera el predio y se ocupara por la comunidad para evitar que otras comunidades lo aprovecharan.

> Lo que pasa es que el problema de ahorita es porque, porque ya esas personas, que ya desde antes hicieron crecer ya su tierra o sus inversiones, pues ahorita ya tienen a toda la gente trabajando para ellos. Ahorita en una Asamblea ¿cómo le dices algo? ¿Cómo le dices algo a la persona si ya directamente con ejemplo? O si esa persona tiene una enfermedad o tiene un problema de salud, esa persona con quien na'más va, va con ellos y le dice, "sabe qué, préstame dinero" y él con gusto lo presta, pero él ya está con una idea a futuro. Es por eso, todo inició por eso. Los comisariados de antes decían "esto es mío, esto mío y esto es mío y no decía otra cosa", entonces los más antiguos se quedaron con las tierras (Testimonio anónimo, comunero de Zirosto, 2014).

La refundación de lo comunal beneficia a todos, pero en particular a las familias de los antiguos, quienes han podido acaparar grandes extensiones de tierra. Esta es una comunidad de contrastes, donde la migración a Estados Unidos disminuyó, sin embargo, hay nuevos procesos de diferenciación socioeconómica.

2.3 Cherán: el bosque, manzana de la discordia o eje de la recomunalización

Entramados históricos comunitarios

La fundación de San Francisco Cherán data de 1533 cuando se congregó a los indígenas dispersos en el territorio. Aunque no hay estudios arqueológicos que hablen de los orígenes prehispánicos de esta comunidad, el discurso de un pasado ancestral ha sido revalorado en el proceso de recomunalización.

Tras el movimiento de 2011 se han activado los discursos de un pasado remoto, cuando los P'urhépechas que conformaron Cherán vivían en las faldas de cuatro pequeños poblados ubicados en lomeríos de los cerros, principalmente de San Marcos. Al respecto podemos remitirnos a la noción de la memoria colectiva, definida como la presencia de varios pasados en un presente dinámico que permite la conciencia de identidad de grupo a través del tiempo (Halbwachs et Díaz, 1995), la cual tiene su expresión en la costumbre y en la tradición oral (García, 2016).

Ignacio Velázquez, del Barrio 1° de Cherán, narra la fortaleza de sus antepasados, quienes vivían en los cerros y cubrían sus rostros con ceniza negra para ahuyentar a los invasores. Se les llamaba *cherani*, 'asustadores' y de ahí proviene, según su interpretación, el nombre de esta población. Por su parte, la comunera Imelda, conocida localmente como "La Coyotita", señala: "es un pueblo que desde nuestros antepasados no se dejó conquistar, ¡nadie nos pudo conquistar!".

Para algunos miembros de esta comunidad, rememorar ese pasado a través de la palabra oral y escrita es necesario para proyectar la comunidad que quieren ser hacia el futuro. Al respecto, retomando el pensamiento de Rivera Cusicanqui (2014), la palabra es uno de los

Escuelas reforestando el bosque junto con el Consejo de Bienes Comunales. 2012
Foto: Verónica Velázquez

principales instrumentos de los pueblos originarios en sus luchas reivindicativas y anticoloniales.

En cuanto a los hechos históricos documentados sobre la época colonial, el historiador Calderón (2004) apunta que en Cherán había un cabildo indígena y que la Orden de los Franciscanos organizó a la población a través de hospitales y escuelas. Como señala el mismo autor, a finales del siglo XVIII las cofradías perdieron control y el sistema

cívico religioso de cargos dominó la organización de las comunidades P'urhépechas. Más que narrar aquí la trayectoria histórica del poblado, quisiera enfocarme en los elementos que definen su comunalismo, en relación al territorio comunal y la politización de la etnicidad, que cabe señalar no observé en el caso de Zirosto.

El desarrollo de la industria forestal en la Meseta P'urhépecha es parte de un proceso de formación del Estado mexicano en el contexto de la modernidad capitalista que se desplegó a finales del siglo XIX y a lo largo del siglo XX. Calderón (2004) y Román (2015), para el caso de Cherán, demuestran que los bosques han sido la causa de disputas internas y de conflictos con el exterior por lo menos desde finales del siglo XIX. Román (2015) apunta que las luchas por mantener el régimen de la propiedad comunal tienen de trasfondo los acaparamientos de tierras y los faccionalismos políticos. A continuación, haré un breve repaso de esas disputas.

A finales del siglo XIX las comunidades de la sierra lucharon contra el despojo de los terrenos comunales, en el contexto de las Leyes de Desamortización de la Propiedad Colectiva que pretendían la privatización de sus tierras. Esa época estuvo marcada por el reordenamiento de la tenencia de la tierra y el acceso a los recursos naturales.

El cardenismo, el indigenismo y la etnicidad política en la comunidad de Cherán

La conformación del Estado posrevolucionario[81] en la Meseta P'urhépecha encuentra un nodo en Cherán, con el gobierno cardenista y con el partido de Estado para configurarse luego como el centro rector de la política indigenista integracionista. A continuación, describo a grandes rasgos la trayectoria histórica del siglo XX que reconfiguró la comunalidad decimonónica de Cherán.

[81] El agrarismo cardenista proyecta toda una plataforma de Estado a través de la CCM, la Gran Comisión Agraria, el Plan Sexenal y el Código. Falcón (1978) señala que Cárdenas pudo acelerar la entrega de tierras a los ejidos e introducir al campesinado como parte integral del partido revolucionario.

En 1930, en México, siete de cada diez campesinos no tenían tierra (Falcón, 1987: 337). El agrarismo revolucionario no había logrado repartir significativamente las tierras. Sin embargo, en Michoacán "Lázaro Cárdenas —gobernador entre 1928 y 1932— logró la repartición 141 663 hectáreas a 181 pueblos del estado" (p. 343). Esto es un claro antecedente de que el agrarismo cardenista tuvo sus bases campesinas en Michoacán.

En el caso de la zona P'urhépecha de Zacapu, el agrarismo cobró fuerza ante el despojo histórico de las tierras comunales por hacendados. No obstante, éste no fue el caso de las comunidades de la Meseta P'urhépecha, cuyas tierras seguían siendo comunales.

En el caso de Cherán "los pobladores identificaron el modelo agrarista con el pacto anticatólico, en lugar de la lucha por el reparto de tierras, además de sentir la política agrarista como un nuevo intento por parte del Estado para intervenir en la política local" (Rojas, 2018). En este contexto se dieron enfrentamientos entre comuneros y agraristas en 1932 y 1938, ya que la facción agrarista desde el gobierno municipal promovía la conversión de tierras comunales a ejido sin contar con la legitimidad suficiente para hacerlo.

A pesar de que el modelo nacional agrarista tendiente al ejido fracasó en Cherán, eso no significó que no se transformara la vida política comunitaria con las políticas cardenistas, como lo apunta Gunther Dietz:

> Como resultado de este pacto implícito, en cuya negociación ambas partes ceden posiciones, las comunidades purhépechas se integran en el Estado posrevolucionario participando en el proceso de certificación agraria, y el Estado, por su parte, se compromete a respetar las estructuras intralocales y las tierras comunales (Dietz, 1999: 130).

Resultado de estas negociaciones, la reforma agraria dota a la comunidad P'urhépecha de un marco jurídico propio diferente al ejido. Tras la aplicación del Código Agrario de 1936, la figura de los Bienes Comunales de Cherán llegó a ser más importante que el presidente municipal y se convierte en "la manzana de la discordia" para obtener el acceso a los recursos a lo largo de las décadas posteriores (Calderón, 2004).

La consolidación del Estado posrevolucionario con el Cardenismo reconfiguró la comunidad en términos políticos y económicos, atrayendo a la organización comunitaria hacia distintos agentes y programas estatales: "Si en los años setenta la intervención del Estado era considerada como intromisión en los asuntos de la localidad, en los años cincuenta la intervención del Estado llegó a ser considerada necesaria" (Calderón, 2004: 123).[82]

Hasta aquí quiero destacar que, a lo largo del siglo xx, la comunidad y el gobierno se apropian "de elementos discursivos de la ideología del otro, sin que estos elementos hegemónicos y contrahegemónicos confluyan en una ideología compartida" (Dietz, 1999: 136).

Otro de los momentos que configuraron a Cherán como un nodo entre la región y la nación, fue la construcción de la carretera Uruapan-Zamora que pasa por Cherán, lo cual dinamizó los procesos de cambio, al entrar en contacto más fluido con la sociedad nacional: "en 1937 comienza la construcción de la carretera y con ella la transformación del pueblo" (Rojas, 2018: 109). De esta manera, el Estado, mediante la legislación y sus políticas económicas, intentó controlar la producción forestal, además, la consolidación del partido político de Estado fortaleció los cacicazgos comunales.

La política gubernamental de Cárdenas llevó a centralizar en el Estado y sus agencias las decisiones en torno al control de los recursos forestales. El fin era crear sociedades corporativas altamente productivas. Los cacicazgos jugaron un papel importante, al grado de ser factores que facilitaron la penetración del Estado en ámbitos locales y regionales.

De nuevo las políticas de Estado impactaron en las disputas comunales. Pues el consejo de los bienes comunales se constituyó como el escenario de disputa interna para acceder a los recursos forestales. En este sentido, las décadas de 1950 a 1970 estuvieron controladas por Toledo, de extracción cardenista y anticlerical. Jiménez (2018) señala

[82] La comunidad revolucionaria institucional, definida por Rus (1995), puede ser entendida como "un híbrido entre nuevas costumbres y formas de organización introducidas por el Estado, con algunas costumbres y tradiciones heredadas del orden colonial resignificadas en diferentes etapas de la historia" (2004: 22).

que "Toledo logró ser un intermediario para atraer algunas obras: la planta resinera 'Lázaro Cárdenas' (1968), la construcción de un puente e incluso el Centro Coordinador Indigenista de Cherán" (Jímenez, 2018: 18). Después de muchos años de tener a su cargo la representación de los Bienes Comunales, Toledo perdió su cargo en 1966, cuando Juan Ninis fue electo; aunque la presidencia siguió siendo controlada, indirectamente, por Toledo.

Los pobladores que han reconstruido su historia tras el movimiento de 2011, narran como en este periodo los representantes de los bienes comunales, como Toledo, solían cometer actos de corrupción. La década de los setenta transcurrió entre las disputas de distintas facciones, los toledistas –muy ligados al PRI–, la guevonica –conformada por hacheros– y los benjamines, etcétera. En 1976 se dio uno de los zafarranchos entre las facciones.

Jiménez (2018) señala que en los años ochenta aparecería un nuevo sector entre las facciones de origen campesino: "los profesionistas". Para entender este proceso, habrá que describir un poco cómo se desarrollaron las políticas indigenistas integracionistas en Cherán.

Como lo mencioné anteriormente, Cherán se configura como un "centro rector" cuando se establece en 1968 el Centro Coordinador Indigenista, cuya labor era básicamente la castellanización, que tuvo efectos notables en el desplazamiento lingüístico. La castellanización no sólo se dio en la comunidad mediante las escuelas bilingües, sino hacia afuera a través de los promotores culturales que eran originarios de Cherán e iban a enseñar el español a las comunidades más alejadas, fungiendo como *cultural brokers*.

Pero la consolidación de un proyecto educativo desde el Estado no se reduce a las fronteras de Cherán. En los años sesenta salen los primeros jóvenes becados a estudiar en el IPN, posteriormente se van sumando otros jóvenes a la escuela normal de Tiripetío, o a las casas de estudiantes de Morelia para cursar estudios en la UMSNH. Para los años ochenta el número de profesionistas en la región ya era significativo; eran egresados de universidades de la capital y de la entidad.

Los "nuevos profesionistas" emergen en las últimas tres décadas en el escenario político de Cherán como los protagonistas de la vida política local. La castellanización, la profesionalización masiva y la

presencia del INI, configuraron recursos humanos que posibilitaron la aparición de un sector del magisterio politizado hacia posturas de izquierda.

Al preguntar ¿por qué Cherán ha podido articular una lucha por el territorio y otras comunidades no? El comunero Gonzalo respondió:

> Porque Cherán, para empezar, es la comunidad indígena más grande, y tiene que ver con este proceso de inclusión a la vida nacional desde los años 40. Y Cherán ha tenido una influencia misma del exterior, desde la castellanización, la forma de vestir, de actuar y de inserción de las instituciones occidentales en nuestra comunidad (Gonzalo, 2012, Barrio 4°, Cherán).

En su periodo de surgimiento, el sector llamado "los profesionistas" se conformaba, sobre todo, de integrantes del magisterio, cuyo papel fue muy relevante en el curso de la vida política de la localidad y del movimiento actual. Como sucedió en la comunidad de Zacán.[83]

Esta tendencia prevalece hasta hoy. El INEGI registra para 2010, 1 179 profesionistas en la comunidad, de los cuales un alto porcentaje tiene nivel de posgrado. Este fenómeno fue importante en el movimiento de 2011.[84]

Calderón (2004) registra que son los maestros quienes comienzan a ocupar los cargos de elección popular, además, ocupan cargos de dirección administrativa a nivel estatal y federal. Actualmente, la infraestructura educativa es considerablemente muy superior a cualquier otro municipio de la región de la Sierra P'urhépecha.

En el contexto nacional de búsqueda de la democracia en la década de los ochenta, un numeroso sector de la comunidad de Cherán participa en la movilización del Frente Democrático Nacional.

---

[83] En una cápsula radiofónica Buenabad explicó el proceso de profesionalización en el caso de la comunidad P'urhépecha de Cherán: "las formas en que la profesionalización interviene en la producción de una identidad étnica, que si bien hace énfasis en el valor de las tradiciones P'urhépechas, al mismo tiempo constituye un discurso en torno a la nación y a la ciudadanía" (Buenabad, COLMICH, 15 de marzo de 2012).

[84] En la asamblea del 15 de mayo de 2011 en la que estuve presente, hubo una participación que hizo referencia a un aproximado de 600 maestros de nivel básico de educación que estaban faltando a la escuela por apoyar al movimiento.

A partir de ahí ocurre una transición en la dirigencia política con una fuerte presencia de maestros (Román, 2014). Posteriormente el PRD gobernaría casi dos décadas, hasta la división de la comunidad en 2008 (Ruíz, 2014).

A inicios de los noventa, se dieron procesos de reivindicación de la identidad étnica P'urhépecha. Las políticas de Estado de alfabetización y castellanización, así como sus agencias cotidianas crearon un sector que Gunter Dietz (1999) denomina "la *intelligentzia* P'urhépecha", quien señala:

> [...] la confluencia de dos "búsquedas" muy diferentes: los comuneros y autoridades locales, por un lado, que al margen del sistema corporativo del partido-Estado buscan aliados para resolver sus ancestrales problemas agrarios, económicos, ecológicos e infraestructurales, y, por otro, un grupo de activistas y disidentes urbanos que buscan el "sujeto revolucionario" entre los actores rurales marginados (Dietz, 1999: 278).

En este sentido, Cherán también ha tenido un papel importante dentro de las redes de agentes que encauzaron un movimiento de purhepechización regional. En 1991 se realizó en Cherán el Primer Encuentro de Comunidades Indígenas de Michoacán, donde surge el Frente Independiente de Comunidades Indígenas de Michoacán (FICIM) (Solís, 2012).[85]

En el Decreto de la Nación P'urhépecha (5 de septiembre de 1991) resultado del encuentro en Cherán, los pueblos manifestaron su inconformidad ante la reforma del artículo 27, asimismo reivindicaron la propiedad comunal de la tierra (Jasso, 2012). Después, en 1994, surge la Organización de la Nación P'urhépecha (ONP), "cuyos creadores son cercanos al magisterio indígena y a una de las corrientes del PRD" (Jasso, 2012: 82). Esta organización es parte de un proceso de

[85] También se constituye el Frente Independiente de los Pueblos Indios. "Estas dos organizaciones son el punto de despegue del movimiento indígena en la entidad por los P'urhépechas" (Jasso, 2012: 74), los cuales impulsan la reivindicación étnica como estrategia política, y se articulan con movimientos autonomistas nacionales durante la década de los noventa.

etnogénesis (Dietz, 1999), el cual resignificó y enarboló numerosos símbolos que han sido retomados durante el proceso de lucha en las elecciones por usos y costumbres en Cherán, como es el caso de la bandera de la Nación P'urhépecha y su escudo.[86]

El Doctor en Física Tata Irineo[87] fue reconocido por su influencia en la elaboración del esquema del gobierno autónomo de Cherán; dicha versión fue votada, elegida y adaptada por las fogatas, conformando así la "estructura novedosa del gobierno por usos y costumbres".[88]

A pesar de que el movimiento en Cherán se reapropia de numerosos símbolos y discursos surgidos en el contexto de la Nación Purépecha y "la vanguardia intelectual"[89] hay también otra vertiente que fue parte de la dirección del movimiento de 2011 y que tiene representación importante en el gobierno comunal actual. De acuerdo con la historia local, el contenido ideológico de esta vertiente política tiene sus orígenes en el zapatismo de Tata Juan Chávez.[90]

En Cherán, en septiembre de 2006, se realizó la XVIII reunión de la región Centro-Pacífico del CNI. Otro dato concreto de esta relación entre

---

[86] La ONP enuncia qué deben hacer los P'urhépecha para lograr su autonomía: evitar que se pierda su sistema normativo; consultar a los ancianos y conocer su historia; reforzar su identidad de pueblos; fortalecer asambleas; ganar espacios de reflexión, análisis y estudio; buscar asesorías para capacitarse y tener conciencia, conocer y estudiar los derechos indígenas; legislar sus tierras, apoyarse entre comunidades y sectores exportados; fortalecer la ONP, entre otros (Victoriano 1997: 16-17 en Jasso, 2012: 129).

[87] Ireneo Rojas Hernández, es un indígena P'urhépecha de Cherán, Michoacán, que en Alemania concluyó con honores sus estudios de doctorado en física. Ireneo Rojas ha sido investigador en el campo de la física, escritor y consultor en su lengua y cultura nativa P'urhépecha. Aunque la opinión sobre su labor genera controversia entre algunos comuneros.

[88] En una nota periodística se cita a este comunero:
"El reconocimiento debe partir desde las comunidades y no sólo de municipios, que son estructuras externas [pues las primeras], tienen el poder a través de sus asambleas comunitarias, y tienen escrituradas las posesiones de las amplias extensiones de tierras, propiedad de los pueblos" (Equihua, 2009: s.p.).

[89] Según algunos comuneros del gobierno autónomo 2012-2015, la "vanguardia intelectual" ha sido medida en su participación, que consideran necesaria. Pocos han regresado de Morelia, de la Ciudad de México o del extranjero, a apoyar el movimiento.

[90] Existen anécdotas de una importante participación de cheranenses en el Tercer Congreso Nacional Indígena (CNI) realizado en Nurio en 2001. Estas redes fueron desplegadas en el movimiento; basta consultar la prensa, los blogs, y encontraremos comunicados de colectivos zapatistas, de pueblos organizados en pro de Cherán, no sólo en Michoacán, también a nivel nacional.

"el zapatismo" y el movimiento cheranense, es la realización justo a un mes de que éste estallara –15 de abril de 2011–, de la XXI reunión del CNI en Nurio, siendo uno de los puntos del manifiesto:

> Exigimos el respeto al territorio de la Comunidad P'urhépecha de Cherán y nos oponemos al uso de la violencia de los grupos de talamontes paramilitarizados y responsabilizamos a los tres niveles de gobierno de esta situación por negarse a perseguir y aplicar la ley a dichos grupos armados. Llamamos a la comunidad de Cherán a defender su unidad a través del reconocimiento cultural como pueblo P'urhépecha (Manifiesto del Congreso Nacional Indígena CNI, dada en la comunidad indígena P'urhépecha de Nurio, 6 de marzo de 2011).

Hasta aquí vimos a Cherán como un nodo articulador de la región P'urhépecha con el Estado. En este punto el argumento es que la vinculación de cheranenses con movimientos sociales de carácter regional y nacional, así como las políticas de castellanización, se conformaron como capitales sociales que han permitido la globalización contrahegemónica de su lucha, y la articulación con redes regionales proautonomistas.

La recomunalización y la territorialidad alternativa

La lucha de Cherán ha pasado por tres etapas: las movilizaciones contenciosas, el uso estratégico del derecho y la generación de un proyecto autonómico en construcción actualmente. Por lo que, en un primer momento, ante el agravio compartido, se articuló la acción colectiva que condujo al autositio (Velázquez, 2013), pero fue el territorio compartido y la memoria colectiva (García, 2016) lo que les ha permitido generar horizontes de un nuevo proyecto común de reconstitución territorial y rearticulación de la comunidad bajo un gobierno por usos y costumbres.

El comunalismo de Cherán se reconfiguró tras el movimiento autonómico etnopolítico, gracias a los procesos internos de rearticulación comunitaria. Dicha reconfiguración ha tenido dos caras, una hacia adentro y la otra hacia el exterior, a partir de que su lucha se insertó en dinámicas de globalización contrahegemónica de las

disputas de los pueblos originarios, como lo plantea Aragón (2012). Este último aspecto inicia con la judicialización de la lucha político-electoral de Cherán, recurriendo al derecho internacional, especialmente al convenio 169 de la OIT, que permitió reforzar la movilización en pro de la autonomía municipal *de jure* y garantizar las elecciones por usos y costumbres y no por partidos políticos (Aragón, 2012). Este hecho colocó a esta comunidad como nodo articulador para otras experiencias de resistencia contra el despojo a lo largo del país. La globalización de las resistencias, de los discursos del buen vivir, provenientes de Sudamérica, han permeado a la comunidad.

Así también, la reconfiguración comunal hacia adentro, involucra la reivindicación discursiva y práctica de los sentidos de lo común, que se emprendió tras la movilización colectiva de Cherán; en palabras de los actores sociales registradas en campo: "Tiene mucho que ver el movimiento, nos dio otra vez ese motivo para regresar a lo que éramos" o "volver a lo nuestro". En esa rearticulación de la producción de lo común, las mujeres mayores tuvieron un papel central: "son ellas las que nos enseñan nuevamente a tener esa conciencia de comunidad" (Alfa, Cherán).

Es decir, la lucha autonómica fue producto de la confluencia de varios factores que en Cherán se articularon bajo la lógica de la comunalidad y el ejercicio de la libre determinación como pueblos indígenas, lo que ha potenciado los sentidos de pertenencia étnica y también una conformación organizativa nueva donde, entre muchos otros aspectos, se reconoce la participación de sectores tradicionalmente excluidos de la participación pública como son las mujeres.

La reconstitución del bosque y el papel del Consejo de los Bienes Comunales

En este apartado retomo la propuesta vertida en mi tesis de maestría Velázquez (2013) sobre la reconstitución territorial como base del proyecto autonómico y las formas de reorganización de los bienes comunales. El punto más destacable es que el bosque fue la fuente de conflicto, pero al defenderlo y reconstituirlo se volvió fuente de

Cherán y la reconstitución de los bosques en La Mesta P'urhépecha

unidad. Al respecto, coincido con el planteamiento de García (2016) quien señala: "el bosque, que desde finales del siglo XIX y a lo largo del siglo XX había sido motivo de disputa al interior de la comunidad, se reconstituye como el emblema que reconfigura el sentido de comunidad" (p.12). Asimismo, Edgar Martínez (2017) ve al "bosque como un conjunto valórico"; más allá de un determinismo economicista, señala que el bosque en Cherán está imbricado a formas culturales con valor de uso; lo que coincide con mis propios hallazgos de investigación (Velázquez, 2013)

Para la gestión del bosque y el nuevo ordenamiento territorial, se reconfiguró también la figura de los Bienes Comunales y se creó una nueva institución *de facto*, sin reconocimiento legal ante la ley agraria, que se ha llamado: Consejo de los Bienes Comunales.

La "horizontalidad" en la figura del Consejo de los Bienes Comunales[91]

¿Qué sucede con la organización del trabajo siendo éste un nuevo colectivo de representación por barrios, con miembros de distintos perfiles? El Consejo de Bienes Comunales (CBC), instancia encargada de la gestión comunal de las tierras y los bosques, asumió el importante objetivo de reconstituir el territorio, conseguir el reconocimiento de su figura por parte del Estado y la horizontalidad como estrategia de seguridad; es decir, buscó no establecer cabezas de grupo visibles para evitar la identificación de figuras responsables susceptibles de amenazas.

El Consejo de Bienes Comunales se integró con 20 comuneros que iniciaron el trabajo sin goce de sueldo. Las tareas que les tocó asumir los expusieron a amenazas que incluso significaron el asesinato de dos de sus integrantes en abril de 2012, a manos de sicarios. Por ello, el consejo buscó reforzar su organización y fomentó una dinámica de inclusión en las tareas de seguridad buscando reforzar la participación y vigilancia comunitaria. Asimismo, abrió este espacio a la participación de las mujeres, lo que es un botón de muestra de nuevas dinámicas

[91] La operatividad del Consejo de los Bienes Comunales es descrita en el Capítulo 5.

en Cherán. Así, dos mujeres que fueron clave en el levantamiento de Cherán, Genoveva y Chepa, pudieron acceder a la toma de decisiones comunales en un pueblo P'urhépecha caracterizado históricamente por una arraigada hegemonía masculina, como lo veremos en el capítulo 5.

La lucha por el reconocimiento del Consejo como la autoridad comunal frente al Estado, y no como Comisariado, autoridad agraria legalmente reconocida, fue una batalla más que tuvieron que librar los consejeros en su relación con las dependencias federales. Se sometieron a todo tipo de presiones, como el no acceder a recursos de PROCAMPO por no responder a sus requisitos formales. Finalmente, mediante negociaciones consiguieron una carta poder para administrar y gestionar recursos por parte de la Procuraduría Agraria.

La idea de horizontalidad, más que una apuesta política antijerárquica, resultó ser producto de la necesidad para cuidar la vida de los integrantes del Consejo, no obstante, generó también nuevas dinámicas participativas que contribuyeron indirectamente al cuestionamiento de decisiones unilaterales y a fomentar el diálogo. Fue en la práctica que se definieron los roles de la nueva estructura, que respondió a condiciones diversas vinculadas con el género, la edad, la profesionalización, el sentido de pertenencia a un barrio y la cercanía con el campo fueron precisando las maneras en que cada integrante del Consejo participaba en las tareas del colectivo. De esta forma, se muestran los procesos dinámicos de una comunalidad que se construye y se renueva partiendo de matrices articuladoras centradas en el bien común y en nodos de identidad desde donde se elaboran los nuevos lenguajes de gestión y administración de los bienes comunales.

La producción del espacio y la gestión de los bienes comunes en el CBC

Como se observa en el plano de la oficina, el uso del espacio se fue configurando de acuerdo a las aptitudes de cada consejero. En el escritorio de la computadora, se sentaban las generaciones más jóvenes con profesión como Ángel (filósofo), Genoveva (administradora), Josué (contador). Mientras Don Chalino (artesano y albañil) y doña Chepa

(campesina, ama de casa y comerciante) ambos con escolaridad primaria, tenían escritorios personalizados. Lo cual sugiere cierto estatus. Los demás pasaban la mayor parte del tiempo en el trabajo de campo o en las empresas y llegaban a reportarse al Consejo o a sesionar en juntas.

De esta manera, la oficina de los bienes comunales se convirtió en un referente importante de la nueva organización en Cherán que revela un fuerte dinamismo, así como el compromiso de los consejeros para atender las problemáticas relativas a la gestión y manejo del bosque, su cuidado y la administración de las empresas comunales. Este espacio se convirtió efectivamente en un reflejo de las nuevas expresiones de la comunalidad marcadas por una ética y sentido de responsabilidad, por abrir el espacio a la participación de las mujeres que asumieron papeles importantes en las tareas del Consejo. En el capítulo 5, regresaré sobre estos puntos.

Las empresas comunales

El nuevo gobierno de Cherán ha puesto énfasis en el desarrollo económico basado principalmente en tres empresas comunales: el vivero, el aserradero y la pedrera, "generadoras de valor de uso" (Martínez, 2017). El vivero comunal, que fue creado en octubre de 2011, seis meses después del movimiento, se ha convertido en el estandarte de la política económica del nuevo gobierno, así como en la carta de presentación a los colectivos, pueblos y demás organismos interesados en conocer la propuesta de Cherán como municipio autónomo. En ese espacio, nacido en el movimiento y constituido formalmente como empresa comunal en 2013, se dibujan los sentidos de la reconstitución del territorio comunal por el nivel de organización, pero también porque significa una tarea primordial para los cheranenses: la reforestación de grandes extensiones de tierras afectadas por la deforestación. Se ha convertido en uno de los orgullos de Cherán.

El otro proyecto importante es la empresa Minas Petros y Adocretos, que fue la que más tardó en funcionar de las tres empresas comunales. La empresa está extrayendo grava y consolidando la producción de bloques que finalmente son vendidos.

Con estas empresas el gobierno comunal de Cherán consiguió promover actividades productivas que vinieron a articular un proyecto incluyente, que prioriza los beneficios comunes sobre los intereses del mercado y las ganancias. Su sustentabilidad depende en buena medida de los fondos gubernamentales a través de proyectos financiados para la reforestación. Pero necesita de la convicción y del compromiso de los comuneros que han permitido la apertura de espacios laborales importantes para sectores marginados y excluidos de la propia población de Cherán, como es el caso de las jornaleras a las cuales me refiero en el capítulo 5.

"¿Por qué aguacate no y pinos sí?" El modelo de gestión forestal

> Uno tiene fe en el campo de una manera diferente a los que plantan aguacate [...] Piensan "voy a sembrar aguacate para que me dé ganancia" [...] El aguacate es un alimento, ¡con el maíz haces una variedad de alimentos! (Ignacio Velázquez maestro/campesino, Barrio 1°)

La lógica de comunidades como Zirosto, Zacán, Corupo, entre muchas otras con territorios comunales es plantar aguacate; en Cherán la apuesta es por la reconstitución de los bosques comunitarios. Hay zonas frías del territorio de Cherán donde no se podría plantar, pero hay también otros parajes cheranenses –hacia Zacapu– que por su clima sí permitirían plantar con éxito la variedad que se trabaja en Tingüindín. Resalta por ello la convicción de los cheranenses que priorizan la recuperación del bosque. La producción de pinos y la reforestación se han convertido en ejes centrales del proyecto alternativo que ha construido Cherán, basado en buena medida en el consenso de las fogatas y las asambleas; es ahí donde se decidió el alto al saqueo de los bosques, así como se estableció regular una tala moderada y reforestar amplias áreas devastadas, como se ve en el siguiente testimonio.

> Mira, ése fue uno de los temas fundamentales que se discutieron en las fogatas, ¿cuál era el motivo por el que querían acabar con los bosques de Cherán? Pues para llenarlos de aguacate. ¿Y quiénes estaban de acuerdo? Pues algunos comuneros de Cherán que decían: "sí, quémalo ¿Por qué? Porque yo también quiero tener ese aguacate

> que tiene Peribán, que tiene Los Reyes, que tiene Zacán, que tiene Angahuan, que San Lorenzo también ya asumió. Y pues que voy a tener una lana, y con eso me voy a comprar una camioneta. ¿Por qué? Porque no hay trabajo, porque el maíz no da, porque la artesanía no da, porque con eso me voy a comprar una camioneta [...]. En fin, con los conocimientos propios de nosotros antiguos, fuimos sacando las necesidades sin la necesidad de las ciudades, ni del dinero. Porque la señora que estaba contigo, no atendía a tu hija y te decía: "ocupo dos mil pesos para atenderla". Por eso nos dimos cuenta que desprendernos del dinero y regresar a lo nuestro, no era un sacrificio, al contrario, era una bendición porque recapturábamos y aprendíamos lo que nosotros éramos. Y cuál es la diferencia, antes del movimiento nosotros añorábamos la vida de las comunidades agroindustrializadas, ahorita ya no todos lo añoramos.
> (Alfa, abogada, comunera de Cherán, 2015)

La reconstitución del territorio implica la reconfiguración ideológica de la comunidad. Durante mi estancia en Cherán en el primer periodo de campo, me tocó observar la discusión entre Chalino, representante del Consejo de los Bienes Comunales, y uno de los comuneros con posesión de tierras. Don Chalino llegó con un grupo de alumnos de secundaria a reforestar el terreno del posesionario, quien había limpiado aquella superficie para plantar aguacate. El posesionario argumentó que era su terreno, Chalino refrendó que, según los acuerdos de asamblea, no había permiso para cambio de usos de suelo. Al final, el grupo de estudiantes plantó los pinos sin mayor contratiempo.

2.4 Comunalismo y "volver a lo nuestro"

El caso de Cherán constituye un ejemplo emblemático de la reconstitución de un comunalismo, el cual involucra tanto una organización y prácticas comunitarias (Zárate, 2005) como la dimensión ideológica del comunalismo que involucra su renovación (Bastos, 2011). Por comunalismo entiendo una forma de organización de las comunidades indígenas que tiene como base un régimen colectivo de propiedad de la tierra y que se sustenta en una territorialidad étnica ancestral.

En esta renovación que llamo recomunalización, es decir, la emergencia de un comunalismo en el marco de un proyecto autonómico municipal, se erige el pensamiento de la comunalidad que de acuerdo a Rendón (2010) involucra elementos básicos: territorio, trabajo colectivo, poder político, y la fiesta.

En este sentido, reducir el comunalismo de Cherán a las disputas por el acceso a los recursos, implica una visión que deja de lado procesos identitarios fundamentales para comprender el proyecto autonómico de este municipio. En este sentido, la definición de Gabriel sobre comunalismo consigue articular varias dimensiones que definen bien el proceso rearticulador de Cherán:

> El comunalismo de Cherán constituye la base a partir de la cual la comunidad construye su acción colectiva, logra rearticular, reorganizar la comunidad durante sus procesos de crisis y restablecer el orden comunitario, es decir, el comunalismo constituye un medio y un fin en sí mismo. Se expresa por una ideología, que representa a la comunidad como una familia de familias, un sentido de pertenencia al colectivo y ascendencia histórica con sentido de linaje, juchá markusikasi, y prácticas culturales construidas a través de la historia que se reflejan en una densa trama de vínculos de parentesco ritual, consanguíneo y civil. Articuladas por las relaciones de reciprocidad, un ciclo ritual-festivo articulado como un ciclo agrícola, que expresa religiosidad y vínculos simbólicos de las personas con su territorio minhuarhikuarhu considerado sagrado; y en una estructura de autoridades normas, principios e instituciones de gobierno consideradas propias que conforman el campo jurídico comunal (Gabriel, 2014).

Recurrir a estas visiones de la comunalidad ayuda a entender los motivos que llevan a algunos comuneros de Cherán a referirse al auténtico "comunalismo indígena de Cherán", entendiendo este discurso como una visión un tanto mítica de la comunidad armónica; que en los hechos no expresa la forma en que se actualiza lo comunal en su diversidad y conflictividad. Esto no niega que la comunalidad de Cherán se ha caracterizado por sembrar y cosechar en colectivo, por la libertad de uso de los montes –aunque parcelados–, mantenimiento del sistema de cargos rituales y la fiesta, así como la preeminencia de

valores como el respeto, la *kaxumbekua* y sobre todo la presencia de *juramukua*, que significa el gobierno de la casa sobre todas las esferas de la vida comunitaria y familiar (Lemus, 2013, ponencia Colmich).

La recomunalización de Cherán no ha implicado eliminar las relaciones de poder ni la diferenciación social al interior de la comunidad, pero el comunalismo ideológico sí alimenta nociones del bien común que se traducen en comportamientos que muchas veces benefician a ciertos sectores, pero que, con todo, han significado la mejoría de las condiciones de vida del conjunto de la población, que marca una gran diferencia con las condiciones de adversidad que enfrentaron los cheranenses entre 2008 y 2011. Cierro con una cita que ilustra lo que ha sucedido con el comunalismo de Cherán:

> Dejamos de ver por nuestro interés particular, o por nuestro interés de grupo para ver primero por el interés común ¡que es el interés de la comunidad!, por ejemplo, el grupo de médicos tradicionales, porque también hay diferencias entre los médicos tradicionales, hay diferencias entre los artesanos, hay diferencias entre los ganaderos, o sea, es una complejidad. Pero te decía yo, a diferencia de Nurio, a diferencia de Santa Fé, no quisimos imponer o no se quiso aceptar una teoría única para sacar adelante el problema, sino que adaptamos nuestra propia forma y nuestro diálogo, ese que es el que nos ha ayudado a llegar hasta donde estamos, no a asumir una postura única, sino a procurar el diálogo, hoy podemos romper cualquier estructura y mañana puede ser que esa estructura nos funcione y surja un nuevo diálogo para crear otra. (Alfa, Cherán, 2016).

Esta elocuente cita traduce la persistente ideología comunal, que ha conseguido articular las diferencias en un discurso en pro del bien común. Esto no significa dejar de mirar de forma crítica hasta qué punto se renuevan los comportamientos o la praxis del *ethos* de lo comunal, o hasta qué punto esta ideología refuerza privilegios de sectores privilegiados. Con todo se puede afirmar, para el caso de Cherán, que el colectivismo indígena no desaparece, persiste y hoy más que nunca es asidero de saberes, memorias y herramientas para defenderse de las amenazas que pesan sobre los territorios y sus poblaciones.

Las tensiones del comunalismo en Cherán

De manera paralela al proceso de reterritorialización de Cherán se ha gestado un proyecto de "recomunalización" (Bastos, 2011), en los términos locales "una vuelta a la comunidad" (Comunera Imelda, 2015). En este cierre de subapartado es pertinente hacer una reflexión sobre las diferenciaciones sociales que tensan ese proyecto de lo común.

Los elementos que sostienen la comunidalidad son la identidad indígena, la fiesta, la alimentación tradicional, las redes de parentesco y el gobierno comunal. Sin embargo, esto no implica que Cherán sea una comunidad homogénea ni que no haya estratificación al interior.

Tras siete años del movimiento se han dado nuevos conflictos de viejas raíces: como el dilema de los estatutos comunales, y la necesidad de parcelar y repartir en posesión tierras poco aprovechadas. Como vimos, en un primer momento lo que unificó a los comuneros fue la búsqueda de seguridad, no obstante, persiste una marcada diferenciación social entre sectores: los que viven del monte, de la milpa o del ganado, los que subsisten del comercio local o externo y "los profesionistas", además de "los norteños" o migrantes. Sin obviar que en una misma familia extensa regularmente hay representantes de todos los sectores.

Pero los caminos del proyecto autonómico, si bien son consensados y legitimados por una mayoría, a veces en el nivel discursivo del gobierno autónomo se reivindica cierta relación de la sociedad local con el medio ambiente natural que los rodea, haciendo alusión a la cosmogonía indígena P'urhépecha, cuyas representaciones, sin embargo, son incompatibles con formas de vida y profesiones de algunos sectores de la comunidad (resineros, hacheros, talamontes, carpinteros, etcétera).

La lucha contra la inseguridad que unificó a los cheraneses en 2011 se ganó y parece permanecer en el tiempo con la seguridad alternativa, pero esa es una batalla contra dinámicas regionales que los rebasan. Desde hace cinco años, he observado el incremento paulatino de las diferencias internas por el uso y aprovechamiento del bosque entre "entoecologistas" y, por ejemplo, talamontes o dueños de acerraderos. El otro conflicto latente, es la herencia de los faccionalismos, aquí hay

que reflexionar cómo los diferentes grupos encuentran cauce a sus intereses, o no, en el proyecto comunal.

Si el revitalizar la organización comunal fue la vía para conseguir la seguridad y la supervivencia como grupo, me pregunto hasta dónde podrá este proceso de recomunalización, sostenerse a lo largo del tiempo frente a los embates de los gobiernos federales, ante la intensificación de las violencias en la reconfiguración de un Estado cooptado, que siguen amenazando sus fronteras territoriales porosas, vulneradas por la expansión de la agroindustria de exportación, y de cara a los conflictos faccionales internos de larga data que se acentúan en ciertos momentos coyunturales. ¿Hasta dónde el proyecto de recomunalización de Cherán logrará subsistir de manera coherente entre sus discursos y sus prácticas de lo común? Cherán ha sabido adaptarse a lo largo de la historia para subsistir desde su modelo colectivo, pero esta vez, su apuesta trasciende sus fronteras, impacta a la región y a otras cartografías en resistencia del planeta, es por eso que su modelo autónomo se ha observado por algunos académicos y activistas como un paradigma altermundista.

Dinámicas de expansión de las huertas de aguacate y de la gestión forestal

Para cerrar la argumentación de este capítulo planteo la noción de "territorialidades precarizadas", donde las representaciones simbólicas-afectivas de un grupo —en este caso, indígena— en torno al territorio, que se ha apropiado históricamente de cierto espacio, son desdibujadas del imaginario colectivo, ya sea por un desplazamiento poblacional o por la reterritorialización del capitalismo salvaje en su fase neoliberal. No se trata de la desposesión territorial, sino de una especie de despojo del territorio simbólico-identitario, como en el caso de Zirosto.

Y por otro lado retomo la noción de los territorios alternativos como proyectos que, ante el intento de reterritorialización neoliberal de las comunidades indígenas, surgen para reivindicar una territorialidad ancestral y étnica sobre una base material y jurídica, pero que también reivindican el espacio vivido, es decir, la carga simbólica, afectiva e identitaria que como colectivo le dan a su territorio, como el caso de Cherán.

Reflexión final

En este capítulo se plantearon las genealogías de los comunalismos a lo largo del siglo XX, para después describir los procesos de ordenamiento de la territorialidad indígena. En el caso de Zirosto, se observa que el territorio está determinado por la producción del monocultivo de aguacate, mientras que en Cherán se reivindica un sistema agrícola forestal. La condición de Zirosto ha acabado con las formas de vida campesinas tradicionales, el grupo doméstico ha diversificado sus actividades hacia afuera. En el caso de Cherán, la empresa comunal agroindustrial ha abierto espacios para reactivar la vida económica en un enfoque de bien común y no de mercado, además de que abrió el espacio a la participación de las mujeres; algo contrastante de forma importante con Zirosto, donde la mujer, aún integrante de grupos acomodados, es excluida de cualquier decisión comunal y del acceso a actividades económicas que la beneficien.

En el caso de Cherán, ahí se reivindica el territorio comunal, étnico y campesino que vive un proceso de resignificación identitaria con efectos articuladores sobre la organización colectiva y la defensa del bosque, referente principal de la vida misma en estos pueblos. En el caso Zirosto, encontramos la vigencia de una organización comunal, pero que ha visto la precarización de su territorio étnico, ancestral y campesino, y esto debido a los efectos perversos de la agroindustria trasnacional, que termina sometiendo las dinámicas comunales a las lógicas del mercado y la ganancia y quebrando acciones solidarias; lo notorio, sin embargo, es que la organización comunal persiste debido en buena medida a las formas legales de la tenencia de la tierra que pone límites a la gestión de las mismas y obliga a tomar decisiones comunales con relación a terrenos colectivos y a la distribución de parcelas a los jóvenes.

Abordar la trayectoria histórica de los comunalismos fue necesario para entender la conformación de dos formas de organización comunitaria contrastantes. En este sentido, las dinámicas de territorialización de ambas comunidades están impactadas por experiencias de ordenamiento territorial y producción forestal, y atravesadas por los procesos de formación del Estado mexicano. En el caso de Zirosto el

volcán significó un parteaguas, un antes y un después que impactó la configuración de lo comunitario más centrado en defender a un grupo local que mantuvo las tierras, y excluyendo a sus propios miembros que decidieron salir por los efectos del volcán; pero también enfrentando el acoso de pequeños propietarios; poniendo al frente lógicas corporativas, pero no una articulación identitaria. En el caso de Cherán, el movimiento iniciado en 2011 consiguió revertir un proceso de despojo y violencia criminal y promover una reconstitución de lo común y del territorio desde la reivindicación de su etnicidad política (Zárate 2001, Bastos 2011).

Una de las conclusiones que quiero destacar aquí es que los territorios apropiados bajo lógicas colectivas desde los comunalismos no implican necesariamente un freno a la desreterritorialización neoliberal. En este caso, Zirosto no constituye una rugosidad (Santos, 2000) frente al modelo agroexportador. Mientras Cherán sí se convirtió en un modelo contrahegemónico, sí representa una rugosidad que obstaculiza las lógicas económicas neoliberales dominantes en la región, en la medida que su comunalismo se ha reconfigurado en torno a un proceso autonómico con base territorial.

La comunidad no es homogénea, hay estratificación social y sentidos de exclusión. Hay que preguntarse si la comunalidad es necesariamente alternativa al capital y, a sus procesos destructivos. Mientras la visión de futuro de Cherán nos recuerda las reflexiones sobre el etnodesarrollo (Bonfil, 1982) o las nociones de etnoecología (Toledo, 1991), el caso de Zirosto nos muestra las visiones desarrollistas liberales que algunas comunidades adoptan como horizonte, donde la lógica de las ganancias y las técnicas trastocan la producción del bien común y van abriendo paso a la acumulación capitalista incesante que despoja de la fuerza de trabajo y devasta la naturaleza. En síntesis, en el proyecto autonómico de Cherán se busca procurar el valor de uso, mientras que en Zirosto, la lógica de acumulación del ganar-ganar prevalece, lo cual, como veremos en el capítulo 4, promueve la precarización de la vida, ya que vulnera los cuerpos y a los territorios.

Finalmente, en ambos casos ser comunero se vuelve una categoría incluyente y al mismo tiempo excluyente. El proceso de diferenciación simbólica y material en cuanto al acceso a recursos produce

desigualdad y promueve la acumulación de las vulnerabilidades entre quienes no tienen acceso al usufructo del territorio y sus recursos. Tal es el caso de las mujeres "sin jefe de familia" y los avecindados por el trabajo en las huertas llamados "rancheros". Cómo viven las mujeres esta inclusión diferenciada en la trama comunal de dos poblaciones P'urhépechas, y qué respuestas se están dando en el contexto de la política de territorialización extractivista, por un lado, y cuáles en el marco de la propuesta contrahegemónica de Cherán. En el siguiente capítulo se sitúa a las mujeres P'urhépechas en las tramas comunales y en ordenamientos de género y la etnicidad.

Capítulo 3

Órdenes de género P'urhépechas, espacialidad y trabajo

La comunalidad se vive a partir de la posición social que ocupa un individuo de acuerdo al género, al estatus civil o a la edad, ya que esas condiciones determinan su grado de inclusión en las dinámicas comunitarias de poder. En este capítulo el objetivo es situar las vivencias de las mujeres en el entramado de los órdenes de género P'urhépechas, para después analizar dos factores que han favorecido la incorporación de comuneras al trabajo del jornal en las *berries* como una de las pocas estrategias de supervivencia, uno de ellos es la inclusión diferenciada en la trama comunal (Tzul Tzul, 2016), y el otro es la precarización de algunos grupos domésticos.

De acuerdo con lo descrito en los capítulos anteriores, los procesos de modernización capitalista del siglo xx impactaron a Cherán y a Zirosto de manera desigual debido a las particularidades históricas y a la expansión del modelo agroexportador. A su vez, la posición de las mujeres al interior de las comunidades las coloca en una situación de mayor vulnerabilidad frente a las dinámicas neoliberales extractivistas que precarizan la vida. Asimismo, se retoman las experiencias de las mujeres de Cherán para visibilizar cómo su participación en el movimiento autonómico impacta abriendo grietas en los órdenes de género P'urhépechas.

La propuesta analítica es visibilizar que la política de territorialización neoliberal potencia la condición interseccional de opresiones en las P'urhépechas. El enfoque interseccional (Crenshaw, 1989, 2014) permite entender las distintas opresiones de clase, etnicidad y de género que se potencian mutuamente en las trayectorias de las jornaleras indígenas. Una mujer indígena, sin esposo, sin acceso a la tierra, que vive bajo un orden patriarcal comunitario, se inserta por

necesidad en un jornal agroindustrial mal remunerado, sin seguridad y exponiendo su cuerpo a los agroquímicos.

En una primera sección del capítulo planteo cómo en las comunidades P'urhépechas, el honor y el estigma son parte esencial de los mecanismos normativos del género, los cuales controlan y disciplinan a las mujeres. Así, la corporalidad y la movilidad espacial de las mujeres están normadas por un sistema de creencias y valores en el que la honorabilidad (*kaxumbekua*) y el andar bien (*sesi ireta*) del individuo forman parte del prestigio y del honor de la familia (Lemus, 2016).

Un segundo planteamiento es que la división del espacio entre los P'urhépechas circunscribe a la mujer al espacio doméstico (Nelson, 2006). La cotidianidad de las mujeres se desarrolla en torno a lugares de reproducción de la vida y del cuidado de la familia, como *la parankua* (fogón), el ojo de agua, el bosque, etcétera. En tanto el día a día de los hombres ocurre fundamentalmente en los espacios públicos (representación política municipal y comunal) y en actividades asalariadas (trabajo, tala forestal).

Sin embargo, la integración de las mujeres P'urhépechas a nuevas opciones laborales implican la movilidad femenina fuera de la comunidad, lo que genera tensiones en las familias y favorece la estigmatización de las trabajadoras, ya que los mecanismos de control y vigilancia no se pueden reproducir con facilidad y esto supone una amenaza al sistema de honor y prestigio familiar vigente.

A la luz de las consideraciones previas, me adentro en los dos casos de estudio: el de las cortadoras y enganchadoras de Zirosto y el de las trabajadoras y representantes del gobierno autónomo de Cherán.

3.1 Honor y estigma entre los P'urhépechas

En esta sección abordo aspectos de los órdenes de género en las comunidades de la Sierra Tarasca desde el punto de vista de las mujeres. El sistema de valores P'urhépecha que soporta las ideologías de género es complejo y revela un orden patriarcal donde la honorabilidad está centrada en las mujeres y en el control de su sexualidad. En las trayectorias de las trabajadoras del vivero de Cherán y las cortadoras

de la zarza de Zirosto, observé un patrón común a nivel comunitario de dispositivos de disciplinamiento, vigilancia y control del cuerpo femenino en relación a la división espacial y a la movilidad.

Para reforzar las observaciones etnográficas, retomo el trabajo de académicos P'urhépecha, quienes han analizado con perspectiva de género las conceptualizaciones emic sobre la familia y la comunidad (Jacinto, 1988; Lemus 2008, 2016; Gembe, 2016), además de dos investigaciones etnográficas de Cherán realizadas por Ana María Ramírez (2002) y Lise Nelson (1999).

Iniciaré explicando cómo los discursos de la *kaxumbekua* y del honor familiar están relacionados con el comportamiento de las mujeres, para después describir las representaciones de la *parankua* 'fogón' como el lugar ideal de las mujeres en la división del espacio de acuerdo al género. Esto con la finalidad de comprender el impacto de la feminización del empleo en los órdenes de género P'urhépechas.

También describiré cómo las normativas del género se están cuestionando en Cherán a raíz del proceso autonómico donde participaron las mujeres. En este sentido, el movimiento autonómico de Cherán reconfiguró la espacialidad femenina, lugares como la *parankua* que se resignificaron a partir del movimiento, lo que confirma que las costumbres pueden readecuarse en el marco de la acción colectiva.

La kaxumbekua: las mujeres y el honor familiar

> Iba caminando por la plaza del pueblo y, al pasar por el puesto de sopes, me saludó María. Después de darnos los buenos días me dijo:
>
> – ¡Hace días que no te había visto! El otro día dijo Paco –su hijo– yo creo que ya se llevaron a Vero a venderla allá por las parcelas, ¿no te vendieron? –se ríe–.
>
> Yo respondí sorprendida, al tiempo que ella mantenía la mirada fija en la masa sobre el comal:
>
> – ¡No!, anduve en *la poda* –de durazno–, por eso no me había visto.
>
> Entonces ella subió lentamente su mirada mientras me decía con un tono mordaz:
>
> –Es que yo nomás te digo, fulana –jornalera– así es, se lleva muchachitas para venderlas por allá.

> Ante lo incómoda que me sentí, desvié el tema y charlamos largo rato.
> (Diario de Campo; Zirosto, 2014).

En el trabajo de campo establecí una relación de confianza con María, y sus palabras me advertían de los peligros de ir al jornal en Los Reyes. Sin embargo, su percepción me mostró la fuerza del estigma social hacia las jornaleras de la comunidad por el hecho de salir del pueblo y dejar el fogón.

Existe una marcada tensión entre los discursos de representación del deber ser femenino y las nuevas prácticas laborales, el jornal de las *berries* se ha relacionado con una causa de promiscuidad sexual femenina. En una ocasión, al preguntarle a un profesor de Pamatácuaro sobre las mujeres de su comunidad que van al jornal, me respondió: "si quieres encontrarlas, búscalas en los hoteles de Los Reyes" (profesor nivel básico; Pamatácuaro, 2014).

A su vez, es reciente la participación de las cheranenses en la administración del gobierno autónomo. Ante estas observaciones me pregunté: ¿Qué aspectos del orden social están transgrediendo las jornaleras de Zirosto y las mujeres de Cherán que incursionan en espacios otrora exclusivamente masculinos? y ¿cómo viven estas mujeres las nuevas prácticas en el espacio público?

Para responder esto, parto de dos premisas. La primera es que las configuraciones del género en los pueblos P'urhépechas se enmarcan en un sistema de parentesco patrilineal. La segunda es que la vida íntima de las mujeres está entretejida con el prestigio de la familia y con el orden comunitario, tal y como lo demuestra el trabajo de Alicia Lemus (2016), referente fundamental para este capítulo. Por su parte, Gladys Tzu Tzul (2016) invita a ver lo comunal como una relación social y una estrategia para organizar la vida cotidiana, ya que en las tramas comunales indígenas hay una relación estrecha entre lo íntimo y lo comunitario.

En este sentido, las ideologías de género P'urhépechas restringen ciertos aspectos de la vida de las mujeres y sancionan socialmente a quien se sale de la norma. Esas ideologías se pueden interpretar a partir de la noción emic de *Kaxumbekua* ("honorabilidad"). Alicia Lemus

(2016)[92] define la *Kaxumbekua* como un concepto polisémico, que se asemeja a la noción de honorabilidad y representa "el valor ideal más alto al que la sociedad P'urhépecha aspira. También está ligado a su sistema de creencias y al *sesi irekani* (vivir bien)" (2016: 28).

La imbricación entre el honor y las relaciones de género[93] nos permite entender la fuerza de esas ideologías en la vida de las mujeres. Tener *kaxumbeti* ("honor") en una familia extensa recae principalmente en las mujeres, por lo cual se hace énfasis en la vigilancia de su vida sexual. Para ellas, actuar con *kaxumbekua* significa "obediencia, respeto y servicio [...] en el caso de una mujer soltera recae en su modestia sexual" (Lemus, 2016: 30); a las esposas, además, se les pide ser buenas madres.

La observación de la conducta sexual de las mujeres se hace mediante una serie de normas y dispositivos de disciplinamiento de sus cuerpos, no observé este disciplinamiento en el caso de los varones. En este sentido, Manuel Gembe (2016),[94] quien estudia las configuraciones de género en Cherán, afirma que la honra es un "concepto ligado fuertemente a las mujeres" (2016:69), es decir, son ellas las depositarias del honor familiar.

En el caso de una mujer adolescente, será su padre quien vigile su "pureza" antes del matrimonio.[95] Una vez que ella se case, la vigilancia

---

[92] En su tesis doctoral, Alicia Lemus analiza los sistemas de cargos religiosos imbricados con la organización sociopolítica, a partir del caso de mujeres en una comunidad migrante de la Meseta P'urhépecha. Una de sus conclusiones es que "La *kaxumbekua* 'honorabilidad' del carguero va más allá del prestigio, porque el cargo se fundamenta en la colectividad y no en un individuo" (Lemus, 276: 2016). Este no es el único valor que norma la vida de las comunidades e individuos P'urhépechas, están otros como la *juramukua*, el *jaroperakua*, la *pindekua*.

[93] Un estudio destacado sobre la importancia del honor y las relaciones de género es el de Victoria Chenaut (2014), que aborda las disputas y los usos del derecho en los pueblos totonacos.

[94] Manuel Gembe Sánchez, nacido en Cherán, en su tesis doctoral titulada "Re-configuraciones de género en un pueblo urbanizado de la meseta P'urhépecha" (2016) aborda los procesos de configuración del género en el pueblo de San Francisco Cherán.

[95] Ana María Ramírez (2017) así lo describe: "en la cultura purépecha se espera que las mujeres cultiven un sentimiento de vergüenza y buena reputación, lo cual se encuentra conectado con su ciclo vital: el entrenamiento doméstico, la virginidad como virtud prematrimonial, la fidelidad en el matrimonio y la abstinencia sexual en la vejez. Aunque los patrones de la virginidad y el matrimonio están cambiando en las últimas décadas, las mujeres siguen siendo cuestionadas por su vida sexual. Y quienes se han 'juntado' con

corresponde al marido, a la suegra, a los cuñados, etcétera. Porque la honorabilidad de esa nueva familia política y su descendencia depende, en parte, de la conducta de la recién casada. Del lado de lo masculino "el honor del hombre está asociado a la acumulación de riqueza, que tenga casa propia, terrenos de cultivo en la comunidad, y financie las fiestas y los rituales familiares" (Lemus, 2016: 32).

La *kaxumbekua* se transmite en la familia, de tal modo que un matrimonio que cría a sus hijos de acuerdo a estos valores será honorable y ese honor trasciende a las nuevas generaciones.[96] De acuerdo con Agustín Jacinto (1988), el concepto de *kaxumbekua* generalmente se traduce como "cortesía, buenas maneras, buena educación, etcétera" (p.104).[97] Es por eso que en estas normativas hay familias con *kaxumbekua* 'honorabilidad' y ésta es transmitida a sus hijos. Poseer la cualidad de "ser honorable" es relevante para tener éxito social ya que se trata de un capital simbólico. Agustín Jacinto señala que "no hay mayor alabanza, ni mejor recomendación de un hijo de familia, que el que una persona mayor que él diga que tiene *kaxumbekua*" (1988: 104).

Sesi irekani 'vive bien' se dice de una persona cuando cumple la *kaxumbekua* individual y colectiva (Lemus, 2016: 35). Conseguir un buen matrimonio, acceder a un cargo religioso o puesto de autoridad, tanto en Zirosto como en Cherán, está ligado a la honorabilidad de la familia. Cuando hay "desvergüenza" *no siruki* en una familia –por ejemplo, cuando una mujer se embaraza siendo soltera– existen sanciones sociales.

---

alguien, es decir, quienes han vivido en unión libre y se han separado después, pueden ser acosadas por hombres mayores, viudos, alcohólicos, etcétera; para tener encuentros sexuales o para 'juntarse' con ellos".

[96] En la región de estudio es típico que, en los espacios de sociabilización, al llegar un miembro de la comunidad desconocido para alguien del grupo se pregunte en voz alta: "¿Y éste (a), de quién es hijo (a)?" y las referencias son: "Su papá es..., su mamá es..." o bien se dice: "Es de en case (fulano)" Antes que el nombre del sujeto, la interacción ocurre previa identificación de las personas con su familia.

[97] Gembe (2016), Franco (1994) y Jacinto (1988) señalan que la falta de vergüenza es atentar contra el *siruki* (la tradición). Cuando un miembro de una familia deshonraba a la misma, la familia era considerada "manchada" y, sus miembros, problemáticos.

La *kaxumbekua* también norma el contacto corporal entre los sexos. Mujeres mayores de edad narran que en su juventud el contacto corporal era más restringido: "Si te tocaban la punta del rebozo ya te casabas" y, si el muchacho no quería, las muchachas eran mal vistas y quedaban marcadas "por dejarse". El antropólogo Agustín Jacinto así lo describe: "El contacto físico ya en una edad madura [...] en el caso de la mujer, [...] queda aún más restringido a su marido y a sus hijos" (1988:114).

Respecto a la regulación del cuerpo de las mujeres, hay una multiplicidad de usos y costumbres, entre las que destaca el uso del rebozo como una práctica normada del comportamiento y expresión corporal femenina. Un elemento que es parte de la identidad o un objeto para la crianza de los hijos, también puede ser usado para controlar.

El rebozo tiene usos prácticos como cargar bebés, transportar leña o cubrir del frío y también es un objeto ritual en las bodas y funerales. Por sus estilos, es un marcador de identidad étnica, tiene un sentido estético y puede significar un ornamento que denota mayor estatus económico dependiendo de la tela y del tejido.

Entre las P'urhépechas, el rebozo funge como un mecanismo para comunicar el estado civil en el espacio público. La manera de colocarse el rebozo en el cuerpo habla de la disponibilidad para el cortejo de una mujer soltera y puede ser un dispositivo para controlar socialmente el recato sexual de las mujeres casadas, separadas o viudas.

En la actualidad, entre las mujeres jóvenes de Cherán y Zirosto está decayendo el uso del rebozo,[98] por lo que se podría decir que se está perdiendo la eficacia de este mecanismo de regulación del género. No obstante, existen también discursos de reivindicación del uso del rebozo; por ejemplo, entre algunas comuneras afines al movimiento

[98] Aunque la práctica del rebozo ha caído en desuso en las dos comunidades de estudio, en Cherán varias de las trabajadoras del vivero lo usan en la jornada laboral enrollado a nivel de la cintura y muslos. En el caso de las mujeres jornaleras de Zirosto se ha sustituido por mantas que cubren cabeza y espalda, las cuales usan en el camino al jornal, pero además estas frazadas sintéticas han sustituido el rebozo tradicional cuando van a misa, en las procesiones, en las actividades cotidianas, y son usadas sobre todo por las mujeres casadas.

de Cherán, hay quienes describen al rebozo como "un halo protector" cuando salen de la comunidad.

El rebozo es un ejemplo que nos permite ver cómo algunos elementos de la cultura se adecuan, se resignifican o pierden vigencia en los diferentes contextos. La dimensión emic de los procesos resulta fundamental para comprender que las nuevas prácticas de movilidad espacial y de trabajo impactan la vida de las mujeres y las representaciones del género en la comunidad. En el caso del rebozo, también podemos ver que esas prácticas suelen perder vigencia y adaptarse a nuevas circunstancias o bien reivindicarse con otros sentidos distintos al de la regulación de la sexualidad femenina.

Las "malas mujeres"

Como se ha descrito, vigilar el comportamiento de las mujeres ha sido un patrón común entre los P'urhépechas (Ramírez, 2004; Márquez, 2016; Huacuz, 2017). En este sentido, la conceptualización de "una mala mujer" tiene antecedentes históricos en la cultura P'urhépecha.[99]

Ser una "buena mujer" o "una mujer bien", trae consigo estatus, prestigio familiar y acceso a redes de reciprocidad comunitarias. Por ejemplo, doña Vitalina de Churape es reconocida por ser esposa y madre ejemplar "una de las famosas del pueblo por sus flores"; la describen como "una mujer bien" porque siempre tiene limpia la entrada de la casa y "aún hace tortillas a mano".

La pérdida del honor, "no andar bien" o ser una "mala mujer", afectará el prestigio de la familia por lo cual ella vivirá el rechazo tanto a nivel familiar como comunitario. En Cherán y Zirosto encontré que el calificativo de "mala mujer" es utilizado para referirse a quienes cometen adulterio o muestran actitudes promiscuas, mientras no encontramos una cualificación paralela para los varones adúlteros.

[99] En "La Relación de Michoacán" –documento etnohistórico que narra la cotidianidad de la sociedad michoacana en el siglo XVI– se habla de "malas mujeres" en diferentes ocasiones refiriéndose a las mujeres adúlteras o licenciosas sexualmente. Según se establece en dichos documentos, en una sociedad jerárquica como la P'urhépecha, en tiempos precolombinos, vigilar la sexualidad de las mujeres de la nobleza era parte del orden social. El estatus de los señores y principales del impero P'urhépecha dependía de la prudencia sexual de sus mujeres e hijas (Jerónimo de Alcalá, 2000: 569).

Señoras del barrio cuarto de Cherán señalaron que si una mujer es adúltera puede "matar el corazoncito" de sus hijos y disminuir las posibilidades de sus hijas de encontrar una pareja de "buena familia" en un futuro. En el caso de las nueras, si no cumplen con sus tareas domésticas y no obedecen los mandatos de la suegra, "entonces, son consideradas «malas» mujeres en el sentido de que no saben respetar o acatar las reglas implícitas en este espacio privado y feminizado" (Gembe, 2016: 83). En Zirosto, aunque no se usan los términos en P'urhépecha, la gente mayor también habla de las "malas mujeres", por ejemplo, en el caso de las jóvenes que se reúnen para beber alcohol en espacios públicos y hacen bullicio.

Una "mala mujer" puede heredar el deshonor a su descendencia femenina. Ramírez (2017) distingue el honor sexual que se mantiene o hereda por línea femenina y, por ello, las mujeres son las principales interesadas en vigilar y mantener su honor a través del *siruki pan.* Se dice que "el comportamiento bueno se hereda a las futuras generaciones" (Ramírez, 2017: s/p).

En su investigación etnográfica en Cherán, Ramírez documentó el caso de una mujer que heredó el desprestigio de su abuela. Ella era una *isku janti uérasti* "mujer de la casa de las putas". De acuerdo con la autora, las mujeres casadas que salen o mantienen relaciones con otros hombres, o bien, las mujeres solteras que tienen relaciones sexuales con varios hombres y no se establecen con ninguno, serán llamadas así. La frase *isku janti uérasti* puede traducirse en varias concepciones: "la mujer que anda sin rumbo, la que anda en el aire, la mujer que no es nada, que no se ubica, que el pueblo no la ubica en ningún lugar, que no pertenece a nada [...]" (Ramírez, 2017 s/p).

"Mala mujer" es la antítesis de la mujer que anda bien, la que cumple el *kaxumbekua.* Aunque estamos hablando de representaciones normativas del género, sin duda hay una diversidad de formas vivir de las mujeres en la Meseta P'urhépecha. No obstante, observé una marcada caracterización de las mujeres en Cherán: las malas, las dejadas, las fracasadas, la mujer *torovaca* (mujer masculinizada), etcétera. Por su parte, en Zirosto las categorías de diferenciación están sopesadas en mayor medida por la clase social: las mujeres de familias productoras de aguacate, las mujeres jornaleras con poca tierra o sin ella y las mujeres inmigrantes de familias de "rancheros".

En las trayectorias de vida que narro a lo largo del libro, podemos observar que las mujeres estigmatizadas son las que se salen de la norma tradicional. Esta estigmatización abarca a las mujeres que sostienen su hogar con el trabajo del jornal, o bien a las que impulsan cambios en la sociedad local, ya sea emprendiendo un negocio, estudiando una carrera universitaria, participando en los nuevos modelos de gobierno autónomo en el caso de Cherán, impulsando reflexiones conjuntas sobre el papel de la mujer en la comunidad.

Describir la importancia del *kaxumbekua* permite contextualizar el porqué del cuestionamiento social ante la movilidad espacial de las mujeres en la sierra. Como veremos en otra sección de este capítulo, las cortadoras de zarza han sido estigmatizadas por salir de la comunidad y por tener contacto con hombres. Lo mismo sucede con las mujeres del nuevo gobierno comunal de Cherán, quienes son juzgadas en mayor medida por sus interacciones con hombres que por su desempeño en la administración local.

El lugar de la mujer es la *parankua*

Massey (1998) señala que las representaciones simbólicas que tenemos de los espacios y los lugares, así como nuestros grados de movilidad, se estructuran recurrentemente sobre la base del género. Bajo esa lógica, la división del espacio entre los P'urhépechas ubica a la mujer en el espacio doméstico debido a la división sexual del trabajo de la economía agrícola-forestal que prevaleció durante siglos en la región, pero también por el ejercicio de control patriarcal sobre los cuerpos femeninos.

La división por género del espacio en la Meseta está relacionada con la división sexual del trabajo en los grupos domésticos campesinos tradicionales. Mientras los hombres se desplazan entre el lugar de trabajo, las asambleas y los lugares de esparcimiento, las mujeres deben estar en el espacio íntimo: la *parankua* 'fogón', para desde ahí educar, alimentar y cuidar a la familia.

En este sentido, la apropiación y uso del espacio según el género entre los P'urhépechas sigue patrones patriarcales (Ramírez,

2002)[100] donde "históricamente los espacios de las mujeres han sido equiparados con espacios privados" (Páramo, 2011: 63). A Catalina, de la comunidad de Zirosto, su madre le inculcó que "el lugar de la mujer es en el fogón"; al casarse, los consejos fueron que nunca dejara que el fogón estuviera frío cuando su marido llegara a casa, pues "hay que tener la comida lista y las tortillas calientitas".

En el fogón, las mujeres –que siguen el patrón tradicional– esperan al hombre a mediodía con una *atapakua*, un pescado o unos frijoles con salsa de molcajete. El varón regularmente ha de comer primero, incluso antes que los hijos. La mano de ella se estira para acercarle las tortillas al ritmo de su ingesta. Se dice que un fogón siempre tibio mantiene al hogar unido. Pero también, debajo de la *parankua,* se esconden los hechizos para que un matrimonio fracase y es que el tizne de un fogón ajeno en los zapatos de un hombre delata el adulterio.

De acuerdo con el psicólogo cheranense Jurhamuti Morales (2013), la *parankua* es un espacio familiar que posibilita el encuentro intergeneracional donde se transmiten conocimientos, normas de buen comportamiento, cuentos e historias que permiten la reproducción social y cultural del grupo. Conforme a los discursos que reivindican este lugar del hogar, "es ahí donde se explica la *kaxumbekua* o buena crianza, es decir, los valores y principios de vida [...] más aún allí se aconseja para bien vivir [...] detrás de la *parankua* está presente toda una filosofía natural en relación con el fuego y el diálogo en el centro del hogar" (Tata C. citado en J. Velázquez, 2013: 73).

El rol asignado a las mujeres en el espacio doméstico fortalece las redes afectivas, parentales, vecinales y de compadrazgo, es decir, las casas no están aisladas de la vida comunitaria. En este sentido, "en Cherán, entrar a los hogares, implica entrar a espacios colectivos-íntimos [...]" (Alvarado, 2014: 204), al igual que en Zirosto, como en cualquier comunidad P'urhépecha.

[100] Ramírez en su tesis "La vida Cotidiana de las mujeres P'urhépecha de Cherán y la construcción de las identidades de Género", analiza que las ideologías de género en Cherán colocan de manera diferenciada a hombres y a mujeres, situándolas en el espacio doméstico y a los hombres en el espacio público; "A las mujeres P'urhépechas se les educa básicamente para el ámbito doméstico y desear prioritariamente estar en él, preparándose para que sean eficaces en éste. A los hombres por su parte, se les prepara para interactuar en el ámbito público (laboral, político, etcétera) y se les entrena para valorar y desear incorporarse y progresar con él" (2002: 128).

En la profusión de formas arquitectónicas de los hogares que hay en la actualidad en ambas comunidades, persisten aún lugares liminales entre lo privado y lo comunitario como los patios y corredores, que permiten comunicar el exterior con el espacio íntimo.

Asimismo, el fogón, en el caso de Cherán,[101] es potencialmente móvil ya que se instala en los espacios colectivos donde se desenvuelve la mujer, como la milpa, un salón de eventos, una fiesta en la calle e incluso en medio del bosque.

De tal manera, decir que el espacio asignado tradicionalmente a las mujeres es el relacionado con la *parankua* no significa que estén ausentes de la vida comunitaria. Si bien es cierto que han estado históricamente excluidas de los espacios formales de representación política, su posición en la organización de la vida comunitaria ha sido importante. Por ejemplo, en la realización de las fiestas, en el acompañamiento de los esposos en los cargos cívicos y en las movilizaciones políticas.

Es importante también el papel de las mujeres en las fiestas patronales como esposas de cargueros, en las ceremonias y los rituales de vida (nacimiento, matrimonio, muerte etcétera); así como en la práctica de la medicina tradicional y, sobre todo, en el mantenimiento de las redes de reciprocidad.

La experiencia de la costumbre desde el género

Cruzar la puerta: noviazgo, espacialidad y honor

Con el fin de ilustrar cómo las personas P'urhépechas viven esos órdenes de género, a continuación, presento un relato sobre la experiencia del robo de la novia "por respeto a la familia", es decir, en el cumplimiento de los valores de la *kaxumbekua y* el *sesi ireta* 'andar bien'.

En cuanto a la espacialidad y la corporalidad de las normativas del género, en este relato podemos observar la importancia del contacto corporal entre un hombre y una mujer. El caminar abrazados por la calle rumbo a la casa del novio es una señal de compromiso marital según

[101] En Zirosto esta práctica ha caído en desuso.

la costumbre (*pindekua*) en la comunidad. Sin embargo, el elemento más relevante que se relaciona con la organización del espacio y las representaciones simbólicas es la puerta de la casa del novio, la cual funge como un punto liminal, ya que cuando la novia cruza, significa un ritual de enlace conyugal. Gembe refiere a este suceso de la siguiente forma: "una acción como presentar a los padres o cruzar la puerta de la casa de él forma parte de un acuerdo cultural que se toma como casamiento" (2016: 144).

El noviazgo de Silverio y Rosita (testimonio)

"Las cosas en ese entonces eran diferentes, te veían caminando a su lado o que la estás abrazando y ¡nooh! –suspira hondo–. Si traes el rebozo así –indica con las manos–, dicen: ¡Ya se van a casar! ¡Eso es malísimo para la mujer o el hombre!" comenta Silverio mientras sus ojos se pierden en el paisaje y sus pensamientos repasan los tiempos de su juventud en los ochenta.[102]

A los 19 años, Don Silverio conoció a Rosita, le gustaban su sonrisa y sus ojos rasgados. Después de mucho insistirle comenzaron a "platicar bien" (ser novios). Con los meses, la dejaron salir a dar la vuelta a la plaza con él.

Apenas días atrás, él le había robado el primer beso a Rosita; ninguno de los dos estaba listo para lo que iba a pasar. Aquella tarde de la graduación, los padres le organizaron una comida, entonces relata: "[...] y luego de unas copas se me ocurre ir por ella. Ya teníamos listo el baile, en la tarde. Voy, la saco, le digo '¿A dónde vamos?' 'Pa' donde tú quieras', y ahí fuimos caminando". Llegaron al centro a tomar café como acostumbraban. Ya estaba anocheciendo, cuando se acerca el mejor amigo de Silverio a la banca donde estaban sentados y los invita con insistencia a ir al baile de graduación.

Las noches en Cherán suelen ser muy frías, por lo que Rosita pidió ir a su casa por algo para cubrirse antes de ir al baile, pero el amigo

[102] He decidido presentar estos casos en formato de testimonio porque me parece que ejemplifican de manera en cómo se viven los órdenes de género. Este testimonio es parte una historia de vida que abarcó más de 13 sesiones de entrevista.

sugirió que fueran a la casa de Silverio y ahí su hermana le prestara una chamarra. Se fueron caminando abrazados por la calle. Cuando llegaron a la casa, en palabras de Silverio:

> Mi mamá abre la puerta y le dije:
> –Venimos por unas chamarras, amá.
> –Ah no, está bien, pásense.
> Y a mi amigo le dice:
> –No. Tú ya no, ¡tú ya no entras!
> –Mamá, si es mi amigo, ¿por qué no va a entrar?
> –No hijo, de aquí en adelante, ya cambiaron las cosas, entra ella o entra él.

Al verlos caminar por la calle, los vecinos del barrio le habían avisado a la mamá de Silverio que su hijo llevaba abrazada a la novia rumbo a su casa. Entonces ella reunió a la familia para recibir a la pareja –en ese rato sólo estaban las hermanas y la abuela– y se dispusieron a esperar en la puerta de la casa. Al llegar Silverio y ser recibido de esa forma pensó: "¡O sea! ¿Qué pasa? ¿Pero cómo? Me quedé desconcertado". Al ver la situación su amigo dijo: "Bueno ya, hombre, allá nos vemos en el baile". Cuando el amigo se fue, cuenta Silverio:

> Yo me quedé frío... ¡Hasta la pinche borrachera, que poco estaba el mareo, se me quitó! Le dije a mi mamá:
> –Pero mamá ¿por qué corriste a mi amigo?
> –¡No! ya te la trajiste.
> –¿Cómo que ya me la traje?
> –Sí, pues, ya te la trajiste. Igual ahorita vamos a avisar.
> Mi abuelita habló en P'urhépecha:
> –Ya se la trajo. Vamos ya a avisar
> [En ese momento] Contentos, todo mundo contento, le dije:
> –Mira má, está bien –le dije– Pero vamos a hacer una cosa. Si tú dices que ya la traigo está bien, pero si no están de acuerdo allá. Y si no están de acuerdo pues total, vamos y les digo "Miren ya se la traigo, aquí, hemos ido a la plaza a tomar café, esto, un rollo ¿no?".
> –Sí, está bien, vente sirve pa' que oigas cómo nos van a decir allá.
> –Pues de qué o ¿qué onda? –dijo él–.
> Y ahí voy, ahí vamos, ahí vamos nosotros, pero igual ya no la abracé,

> sino que ya caminábamos como dos perritos.
> Al llegar a la casa, los recibieron en la entrada. Y comenzó una especie de ceremonia donde se da el aviso del "robo de la novia", que tradicionalmente se hace después con el ritual del perdón. Pero puede variar como lo atestigua Silverio:
> Las abuelitas [de ella] y mi abuelita hablaron en tarasco:
> –Pásenle, pásenle ¡Qué bueno que vinieron!
> –Nosotros ya venimos a avisarle, pues, que ya está, que ya la llevó – ¡Ah!, no, está bien, qué bueno, nosotros no decimos nada. Si ellos se gustaron, se quieren, nosotros no nos metemos nada.
> [Silverio pensó] "¿Cómo?, ¿de qué hablan? Bueno, sí nos queremos, pero... bueno..." O sea, pero no pude decir nada [...]. Si hubiera dicho que no... ¡Pero es que una acción de esa naturaleza era una falta de respeto a toda la familia! Lo único...lo único que dije: "¡Ya vámonos al baile!".

Silverio tenía la intención de estudiar una carrera antes de casarse con Rosita; sin embargo, la norma de género emergió en la manera en que interactuaron espacial y corporalmente. De no haberse casado, Silverio hubiese sido recriminado por su familia por no andar bien "*no sesi ireta*"; pero Rosita hubiese sido la más perjudicada, pues su honorabilidad (*kaxumbekua)*, hubiese quedado quebrantada, junto con la de su familia. Esta situación limitaría sus posibilidades de conseguir "un buen marido". Con esta anécdota se ilustra cómo viven las normas de género en estas comunidades en generaciones mayores de 30 años.

"Me llevó a la fuerza": el rapto

La siguiente anécdota es de una comunera de Zirosto que ha trabajado en el corte de *berries*. El robo de la novia es un uso y costumbre P'urhépecha, pero el rapto es una práctica agresiva sin consenso ni mediación de por medio con la chica o los padres. Las trayectorias de vida de tres de las mujeres de Zirosto con las que trabajé en campo están marcadas por este evento.

El rapto de Lucía

"No, no me enamoré, nada más platicaba yo; él era de los que cortaban aguacate y ahí lo conocí" narra Lucía con pesadez en la voz, al recordar cómo conoció a su esposo. Cuando era niña, su familia cuidaba una huerta de aguacate en Zirosto, donde el patrón era de fuera y se había apoderado de aquellas tierras durante el desplazamiento poblacional tras la explosión del volcán Paricutín.

A los papás de Lucía les decían "rancheros", como les llaman a los cuidadores de huertas, porque vienen de otros pueblos. Pero ella es considerada comunera porque nació en Zirosto. Creció en un jacal escondido entre la densidad de los árboles de aguacate. Su patio de juego era la huerta, donde andaban los cortadores originarios de Uruapan; uno de ellos fue el hombre que la raptó:

> Yo tenía catorce años y él era un adulto [...] y un día que ya se iba pus, me [silencio] ahí en la carretera. Yo andaba en una bicicleta, porque siempre andaba yo en bicicleta, recorría la huerta en bicicleta [silencio]. Y entonces, este, pues ya, me, me agarró de ahí y me llevó a la fuerza, me subió al camión que pasaba pa' Uruapan.
> [...] pues cuando ya vieron que no estaba yo y nomás la pura bicicleta, pues luego dijeron pues que ya a lo mejor me había ido pues con alguien. Mi papá ese día mandó a la policía a alcanzarme, pero no me alcanzaron, y llorando llegué a Uruapan y yo dije: "pues yo qué, yo no tengo nada que hacer aquí", y él necio que me tenía que llevar y... pues ya fue a la fuerza y pues a la fuerza estoy aquí.

Lucía y su raptor, quien se convirtió en su esposo, tiempo después regresaron al pueblo y ahí se establecieron; ahora ambos son reconocidos como comuneros. Lucía cuenta: "He sufrido mucho con él, he sufrido muchísimo con él [...] y por todo lo que he vivido y todo, pues yo ya no sé ni qué hacer. [Silencio] No sé por qué me tocó a mí esta vida".

En Santa Ana, se dice que el rapto se dejó de dar hace 20 años aproximadamente. En Cherán encontré anécdotas de mujeres que fueron raptadas entre los 12 y 15 y ahora tienen entre 40 y 50 años. En uno de los casos, la chica de 12 años fue "vendida" por la abuela a un hombre mayor que la tomó a la fuerza cuando iba a lavar ropa.

En la actualidad, no es usual escuchar que se dé el rapto, lo común es la fuga o robo por acuerdo. Pero en el caso de los alrededores de Zirosto y los pueblos vecinos a Cherán, como Paracho, se presentan otros mecanismos de violencia extrema como la trata de blancas, los raptos y las violaciones de jovencitas por grupos armados, las desapariciones forzadas y los feminicidios de los que hablé en el primer capítulo.

"Volver a nacer" la residencia patrivirilocal

"Sobre la práctica vas aprendiendo" dice Alfa, al hablar del matrimonio y la residencia patrivirilocal, que es dominante en Cherán y en Zirosto. "Tú llegas, te casas o te roban, pasan 6, 8 meses para que tú te acostumbres a cocinar a la forma que cocinan en esa casa". Si una joven aprendió a guisar como su mamá, a lavar la ropa de cierta manera o hacer los quehaceres de cierto modo, todo eso lo ha de olvidar y será educada de nuevo por su suegra. La instrucción comienza desde los quehaceres más básicos; "te dicen: hija, trae el agua; hija, ve al molino; hija, lava los jitomates. Porque formas parte ya de esa familia" (Alfa, 2015, Cherán).

En este sentido, se dice entre los P'urhépechas que cuando la mujer se casa es como si volviera a nacer. En el caso de una de las mujeres entrevistadas, después de algunos años de casada, su esposo le prohibió que se pusiera faldas a la altura de la rodilla, como lo hacía cuando eran novios. Entonces ella tomó todos sus vestidos y faldas, junto con sus fotos de antes de casarse, y prendió una gran hoguera con ellos en el centro del patio.

La fiesta —boda o bautizo— es el lugar de socialización y del aprendizaje del marcaje de las jerarquías entre mujeres: "llega el día, casi siempre en una fiesta, que es la primera fiesta de la nueva familia donde llegaste, que te dicen: 'Va a haber bautizo, hija; te vas pronto para que vayas a hacer tamales con abuela', y tú llegas pero ya no es tu suegra la que te va a decir, es la abuela" (Alfa, entrevista 2015, Cherán).

Las suegras suelen enseñar a sus nueras la sazón que a su vez les enseñaron a ellas en su familia política. Laura cuenta que cuando se casó a los 16 años, su suegra al cocinar le decía: "Acércate para que veas cómo le gusta a mi hijo el churipo, para que así tú lo hagas". En ambas comunidades, las suegras se encargan de la crianza de sus

nietos: "cuando ya nace tu hijo, tampoco vas a atender a tu hijo a la manera a la que en tu casa lo atenderías, lo vas a atender a la forma en que la suegra y la abuela atendieron a su hijo y a tu suegro" (Alfa, 2015, Cherán).

En Zirosto es muy similar, las mujeres jóvenes viven en la casa de la suegra y ayudan a realizar los quehaceres y preparar el alimento. En ambas comunidades la nuera tiene la menor jerarquía. Si hay hijas casadas o no que viven con sus padres, tendrán derecho a ordenar a las cuñadas en torno a los quehaceres.

Actualmente algunos matrimonios se mudan a una casa independiente después de varios años, cinco o diez. Sin embargo, aunque vivan separados, la familia política vigilará las conductas de la mujer cuando el marido esté ausente, por trabajo o por migración.

Las mujeres de generaciones más jóvenes están pensando diferente en torno a la forma de residencia patrivirilocal. "Quieren vivir todos juntos" dice Braulia, al contarme cómo las nueras conviven en una misma casa al casarse, en Cherán. Ella es joven y cuestiona con dureza las costumbres del pueblo: "Así es aquí, a veces cuando el marido las golpea y ellas quieren salir de eso, en su casa no las reciben y las llevan a casa de su marido ¡porque ya es de él!" (Braulia, mayo de 2015).

A continuación, describiré etnográficamente la intervención de la familia sanguínea para que el matrimonio permanezca a pesar de la violencia que puede implicar para la mujer.

"¡Pues que me mate de una vez!": La violencia conyugal y la fuerza de la costumbre

Francisca es una mujer de alrededor de 33 años. Cuando alguien le menciona que es bonita, ella responde: "¡De poco me ha servido; si tú supieras lo que sufrí por eso!". Es madre soltera de dos niñas, su historia de vida es una más de las que ilustra la intensidad de la presión de la familia consanguínea para preservar el honor y cumplir el deber ser. Este es un fragmento de entrevista sobre su historia de vida:

> Pero si vieras en Estados Unidos fue un infierno, allá es donde empezó a maltratarme, golpearme, ¡ay, fue horrible en Estados Unidos! No

> hablan tu idioma, nadie te entiende, te sientes como sola, sin protección. Por eso me maltrató muy feo, él me tenía tan amenazada, tan espantada. Sin salir. Me golpeaba. Muchas veces sí me hizo trabajar, pero él nunca me dejó mi dinero, me lo quitó, yo recibía el cheque y lo cambiábamos y se quedaba el dinero. Me encerraba, me metía en un sótano, fíjate y ahí me aventaba la comida como si yo fuera un perro ¡ay no, bien feo, pero bien feo!

Francisca logró escaparse con ayuda de un pariente que vivía en otro estado. "Me recogió súper golpeada, ¡súper golpeada, Verito!, ya bien flaca y bien fea porque me tenía bien maltratada". Decidió no denunciar por desconocimiento del procedimiento. Ante una depresión profunda, resolvió regresar a Cherán con sus papás. Sin embargo, cuenta que se arrepiente de ello:

> Después de tres años, él se vino, habló con mi familia, decía que él no me había maltratado. Y mi familia le creyó a él porque ellos no me vieron golpeada. Aquí me obligaron y me tuve que ir, todavía me fui llorando, me fui suplicando. Su familia decía: "Tienes que irte porque eres su esposa, aquí nada de casarte, de buscarte otro, ¡te tienes que ir!" Y ya voy llorando, y pues sí me mandaron a fuerzas. Por eso cuando ya otra vez me empezó a golpear, yo ya no me iba a mi casa. ¿Para qué, si me van a regresar de nuevo? Y ya, así siempre golpe tras golpe, hasta que un día pues me dejó ya tirada y los vecinos me llevaron al hospital y todo eso, y fue como vieron que él me golpeaba y me quisieron recoger y les dije "¡no!" [silencio] "¡Pues que me mate de una vez! ¿No eso querían? ¡Y yo les decía que me maltrataba y no me creyeron, pues que me mate y me voy a recoger de nuevo con él!", pero yo con el mismo coraje, sentimiento, de que no me creían a mí, y como que no sé, sentía horrible, pues, Verito. Ya me regresé otra vez e igual me seguía tratando.

En esta historia podemos ver que las redes de parentesco pueden coadyuvar a perpetuar el sometimiento del individuo bajo un orden androcéntrico. Algunas personas de comunidades P'urhépechas mantienen la idea de que las mujeres una vez casadas "pertenecen" a la familia del esposo. A pesar de los cambios en las nuevas generaciones, siguen vigentes creencias que justifican la violencia ("con el tiempo

los hombres se apaciguan"). Se trata de una tensión entre prácticas arraigadas, naturalizadas, y los procesos de reflexividad de las mujeres que se han atrevido a hablar de derechos y buscar alternativas para enfrentar las opresiones de género. Francisca se liberó de su victimario, narra: "Y ahorita digo ¡ay!, ¿Por qué aguanté tantos golpes si bien pude haber salido adelante sola?, pero era porque mi familia decía: tú tienes que estar ahí con tu esposo, sea como sea un día va a cambiar".

Las narrativas etnográficas descritas, muestran la parte violenta de los órdenes de género, no obstante, son esos mismos órdenes los que, desde sentidos como la *kaxumbekua,* permiten la cohesión comunitaria, que, como se vio en el capítulo 2, deja que la comunidad se articule en torno acciones colectivas de defensa de un territorio. La noción de lo común está atravesada por estos órdenes, y no por ello deja de ser susceptible o refuncionalizado de manera más equitativa y dignificante para las mujeres y otros sectores como los migrantes.

La inclusión diferenciada de las P'urhépechas en lo comunal

La antropóloga maya quiche Gladys Tzul Tzul (2016) utiliza el concepto de inclusión diferenciada de mujeres y varones en la trama comunal al referirse a la herencia y al acceso al uso de la tierra comunal que se hace por vía patrilineal.

De acuerdo a los datos del Registro Agrario Nacional en Michoacán el 37.21% de los sujetos agrarios de las tierras comunales son mujeres. Sin embargo la comunidad de Santa Ana Zirosto sólo el 4.69 % de las mujeres son reconocidas como comuneras con acceso a la asamblea. En el caso de Cherán el registro no corresponde con la realidad, ya que ha quedado pendiente una actualización del padrón de comuneros. En ese último caso no se cuenta con el dato de porcentaje de acceso de mujeres a las tierras comunales, en entrevistas se consideró que es un porcentaje significativo, pero no equitativamente proporcional al número de comuneros varones.

En ambas comunidades el acceso y el uso de las tierras comunales es limitado para las mujeres que no tienen un esposo o padre jefe de familia con tierras en posesión. En Zirosto, las mujeres no tienen derecho a poseer una parcela, a menos que la hereden o queden viudas, tampoco

tienen derecho a participar con voz y voto en la asamblea comunal, ni tienen derecho al aprovechamiento de tierras de uso común.

La clínica de salud, el comedor de la Cruzada contra el Hambre y las actividades en torno a Oportunidades/Prospera, todos ellos programas gubernamentales asistenciales, así como el cuidado de la iglesia, son los espacios colectivos donde las mujeres participan. Pero durante mi estancia observé otra dimensión más de la subordinación: el papel impositivo de las asesoras de los programas estatales.

La inclusión diferenciada a la tierra y a los recursos comunales por su condición de mujer, se vuelve preocupante cuando la territorialidad y la forma de vida campesina se ha transformado drásticamente. Anteriormente, el cultivo de maíz y de trigo, las huertas frutales (policultivos), los animales de traspatio y las artesanías fueron estrategias de supervivencia en el siglo pasado que han sido desplazadas por el monocultivo del aguacate en esta localidad. Este nuevo ordenamiento territorial productivo conduce a que los grupos domésticos con jefatura femenina o precarizados tengan la salarización como alternativa de subsistencia.

En el caso de Zirosto, un pueblo donde "a todas las familias de comuneros se les ha dado tierra", tierra altamente productiva, me pregunté: ¿Quiénes son los comuneros que tienen la necesidad de vender su mano de obra en la agroindustria de las *berries*? Encontré que el mayor porcentaje está conformado por mujeres, algunas de ellas solteras, otras son madres separadas o con maridos ausentes por la migración, y otras tantas provienen de familias empobrecidas tras la venta o renta de sus tierras. La posición social diferenciada de las mujeres dentro de la organización comunitaria P'urhépecha las hace más vulnerables a la precarización y, por tanto, el jornal agroindustrial se vuelve una alternativa de vida apreciada.

3.2 Mujeres P'urhépechas y el corte de zarza

El corte de zarza representa una estrategia de supervivencia para las mujeres solteras y las jefas de familia ya sean viudas, divorciadas o cuyo esposo ha migrado. Se ha vuelto un empleo feminizado porque el sistema de producción de las frutillas se ve favorecido al ofrecer

jornales precarios a las mujeres indígenas empobrecidas. A diferencia de un gran porcentaje de comuneros P'urhépechas, las mujeres indígenas no tienen otras opciones en su pueblo debido a la inclusión diferenciada del acceso y usufructo al territorio "común".

Panorámica de las comunidades expulsoras de jornaleras

La feminización del empleo en el Valle de Los Reyes es parte del desarrollo del agronegocio de exportación en Latinoamérica, particularmente de frutas, hortalizas y flores (Lara, 1995; Vara, 2006; Valdés, 2015). La consolidación de la producción de las *berries*, 'frutillas', se dio a mediados de la década de los noventa con la instalación de dos empacadoras extranjeras tras la firma del TLC.

Las mujeres de la Sierra comenzaron a participar en el jornal de Los Reyes hacia el año 1997, cuando en el plan de San Sebastián se comenzó a cultivar zarzamora. Virginie Thiébaut (2011) registra que para 1998, en Pamatácuaro y Sicuicho se conformaron las primeras cuadrillas de mujeres de la Meseta.

En el valle de Los Reyes, el crecimiento exponencial del cultivo de frutillas se dio en menos de una década: "entre 2001 y 2009 la producción de *berries* incrementó de 512 has a 7 042 has" (Thiébaut, 2011: 57), es decir, se multiplicó 13 veces en menos de una década. En esos años se fueron sumando mujeres de pueblos como Santa Ana Zirosto (2002) y San Isidro (2006). Es en el año de 2010 cuando otras comunidades como San Felipe de los Herreros comienzan a participar. Entre 2015 y 2017 aumentaron considerablemente las cuadrillas de jornaleros e incluso se incorporaron personas de comunidades más lejanas como Nurio, Arantepakua y Cocucho. Otro dato relevante es que la movilidad de "las cortadoras de zarza" es, por lo regular, de "ida y vuelta" a sus comunidades.[103]

[103] Aunque yo me enfoqué en la participación de las mujeres de la región, el fenómeno es más complejo. Hay familias completas que provienen de todo el estado y de estados como Guerrero, las cuales migran al valle en la temporada de corte. Por ejemplo, en 2015, en el trabajo de campo conocí casos de familias de Casimiro Leco en Cherán y de Arantepakua, que se trasladan al jornal temporal de Los Reyes, sin enganchadores y por periodos de 15 a 20 días en los que rentan cuartos en aquella ciudad.

De tejedoras a cortadoras de tsituni: Pamatácuaro[104]

La primera vez que visité la casa de Angélica Molina eran más de la seis de la tarde y aún no llegaba del jornal. Su mamá, una mujer mayor me invitó a esperarla en la cocina, un cuarto pequeño de madera con estantes repletos de ollas de barro de todos los tamaños y con una ventana desde donde se observa la Capilla del Señor del Calvario del pueblo. Pamatácuaro es una de las comunidades expulsoras de mujeres al corte de *tsituni* o 'zarzamora' en Los Reyes, así como de jóvenes varones que han decidido no migrar a Guadalajara y a Estados Unidos como es la costumbre.

Aquella tarde cuando Angélica entró por la puerta, tenía sus botas de plástico cubiertas de lodo por el trabajo en el surco anegado y sus ojos enrojecidos por el cansancio. Ella es soltera, tiene 33 años y hace tres años cambió de parcela porque secuestraron a su *patrón* en una sucursal bancaria de Los Reyes y lo despojaron de tres de sus ranchos, le quedó uno y le ofreció trabajo ahí, pero Angélica no aceptó porque era un trabajo de temporal. Ante la necesidad, consiguió un trabajo de planta en la parcela Plan de Ayala.

Antes del jornal, la mayoría de las mujeres de esta comunidad trabajaba tejiendo palma para hacer canastas y tortilleros, artesanías mal remuneradas en comparación con las ganancias de los talleres artesanales, donde se elaboran cucharones, molinillos, tablitas y bateas para vender en ferias, en tianguis y mercados del país. Las comuneras solteras, divorciadas y viudas, se han visto excluidas de actividades económicas locales, pues históricamente ciertas familias de la comunidad han acaparado el aprovechamiento forestal y el comercio artesanal, que, a su vez, son actividades controladas por los jefes de familia. Así la artesanía de las mujeres precarizadas en la comunidad,

[104] Pamatácuaro fue una de las comunidades donde hice varias visitas de campo en 2014, está ubicado en la Meseta P'urhépecha bajo el cerro grande de Patamban. Pertenece al municipio de Los Reyes. La población de la comunidad, según datos del INEGI, es de 3 046 personas (1 477 son hombres y 1 587 mujeres). En esta comunidad no se habla la lengua puré entre los jóvenes y niños, ni se usa ya el traje típico. Sin embargo, las fiestas como el carnaval o el corpus siguen el sistema de cargos tradicional, los platillos y los matrimonios siguen el patrón P'urhépecha.

no requiere talleres, ni tiene apoyo de créditos y es vendida a los mayoristas locales.

Angélica cuenta que no deja de ir al corte a pesar de "lo cansado que es" porque está acostumbrada a trabajar desde niña. Antes del corte pasaba los días desde las 11 de la mañana a las 11 de la noche tejiendo 12 canastas de palma, y por esa docena le pagaban 40 pesos en el centro de recolección de los mayoristas locales. Cuenta que el material le costaba 80 pesos por semana, o a veces más, y no le rendía el dinero.

Con el corte de zarzamora gana $120 por día de lunes a domingo (datos de 2014), y en la temporada de cosecha $25 más por hora extra. Al día les piden que saquen mínimo 13 cajas, cada una con una docena de cajitas de zarzamoras empacadas. En la parcela donde ella trabaja no hay seguro, ni vacaciones, tampoco aguinaldo, aunque en otras parcelas sí brindan seguridad laboral (o social). Lo único que les da el patrón es el transporte. A pesar de esas condiciones el jornal es mejor remunerado que lo que le pagaban los comerciantes mayoristas revendedores locales sus canastos tejidos.

Los carros se concentran en la plaza a las cuatro treinta y parten a las cinco de la mañana rumbo a Los Reyes. Varía la cantidad de vehículos según la temporada; en el verano lluvioso de 2014 salían tres camiones de las empresas, más numerosas camionetas de gente de la comunidad.

"Aquí todas las mujeres trabajan en el jornal": Sicuicho

Sicuicho es otra de las comunidades con mayor expulsión de mujeres al corte de la zarza por su densidad poblacional; hay 1755 habitantes según el censo de 2010 y es considerada con un grado de marginación alto.

Dolores es artesana de deshilado y narra: "Aquí todas las mujeres trabajan en el jornal, también van los hombres y se van las familias completas". En esta comunidad, la mayoría de las mujeres ya está "acomodada" (trabajo de planta) en una parcela, ya sea de empresas o de pequeños productores. Según un estimado de los pobladores, alrededor de 400 mujeres están trabajando en la zarza.

La comunidad se ha caracterizado por la presencia de médicos tradicionales y una importante herbolaria curativa, así como por la explotación forestal y los bordados en huanengos realizados por las mujeres. Es una localidad con un desabasto histórico de agua al grado de recurrir al suministro de pipas foráneas, y la problemática se ha complicado con la expansión del aguacate en la última década, ya que el agua disponible se utiliza para el riego de huertas. Las familias más pobres se ven en la dificultad de acceder a este vital líquido. Alrededor del 20.27 no disponen de agua entubada.[105]

Ante la falta de agua, algunas mujeres jornaleras me cuentan cómo los domingos salen a las cuatro de la mañana para alcanzar lugar en el ojo de agua y lavar la ropa. Si lo consiguen, pasan el día entero en esa labor y el lunes siguiente se van de madrugada al corte de tsituni en Los Reyes.

Podemos observar que las condiciones de desventajas se acumulan para las mujeres a pesar de los nuevos ingresos por el jornal. Al ser las encargadas de las labores domésticas, la escasez de agua en la zona les demanda mayor esfuerzo en sus labores cotidianas.

"Ya por la tarde es cuando están las mujeres": Cherato

En Cherato,[106] más de la mitad de las mujeres en edad económicamente activa trabajan en el jornal de Los Reyes (2016). Cherato es una comunidad pequeña que se ha declarado "pueblo rebelde"[107] y, desde hace un par de décadas, se ha dedicado al cultivo del aguacate ante la pobreza de la población que, por ejemplo, en 95.65% de los hogares no cuenta con agua entubada (INEGI 2010).

En el caso de los hombres, son pocos los que van al jornal de Los Reyes, la mayoría trabaja en las huertas de aguacate y unos pocos son productores de este fruto. Es la primera vez que las mujeres de esta comunidad participan en una actividad económica remunerada,

[105] Según datos del INEGI (2010), alrededor del 30 % de la población vive en situación de pobreza.

[106] Para 2010, el INEGI registra 563 habitantes en esta comunidad.

[107] Como vimos en el capítulo 1, esta comunidad ha gestado un movimiento proautonómico con la creación de su Ronda Comunitaria y barricadas en 2013.

antes se dedicaban a los quehaceres domésticos, a diferencia de comunidades donde hay antecedentes de cooperativas de artesanas.

Los roles de género parecen estar cambiando en Cherato ante la práctica del jornal. Me tocó entrevistar a un hombre dedicado al comercio, que mientras su esposa salía al corte, él atendía su tienda y cuidaba a sus hijas de dos y seis años. Como muchos hombres atienden sus huertas, trabajan en el corte de aguacate local o bien esparciendo pesticidas, han comenzado a participar en el cuidado de los niños mientras sus esposas salen de la comunidad.

"El pueblo se queda con puros niños y abuelitos": San Isidro[108]

En las comunidades de San Isidro, San Benito, San Antonio y Uringuitiro –localidades contiguas que comparten una historia similar– tanto hombres como mujeres van al jornal de Los Reyes. En estas comunidades, además, un porcentaje de la población va al corte de la fresa a Tangancícuaro. En una estimación hecha por un enganchador de San Isidro, alrededor de 900 personas (hombres y mujeres) van al jornal en los meses de cosecha. Dicen que en esa temporada "el pueblo se queda con puros abuelitos y niños".

San Isidro es una comunidad con una infraestructura deficiente en servicios básicos: no cuenta con agua potable y en 2010, según datos del INEGI, 85% de las viviendas tenían piso de tierra. El servicio de transporte público es limitado y su confinamiento geográfico dificulta el desplazamiento de la población. Las principales actividades son la agricultura, la explotación forestal, el aserrío de madera y la albañilería.

En una exploración de campo en San Isidro en 2014, encontré seis autobuses de empresas que salían con jornaleros. Un enganchador local me comentó que en la empresa empacadora extranjera para la que trabaja "prefieren contratar mujeres indígenas porque no piden seguro y no se quejan si tienen que tardear". Las mujeres jóvenes salen al trabajo para ganar dinero, por ejemplo, antes de la fiesta patronal y así comprarse "un estreno" (ropa nueva). Por su parte, las mujeres mayores lo hacen ante la

[108] En San Isidro, el INEGI reportó una población de 1 513 habitantes en el censo del 2010.

falta de alternativas económicas locales. Se sabe, por ejemplo, que estas mujeres ya no obtienen los ingresos necesarios de la venta de tejidos, lo que las ha forzado a ir al corte para comprar el mandado del día. Un gran número de personas van en pareja al jornal.

De acuerdo con profesores locales, quienes colaboran en el proyecto de investigación-acción para una educación intercultural bilingüe T'arhexperakua,[109] se están generando problemas sociales por la salida masiva al jornal entre los meses de octubre y abril. Entre sus preocupaciones destacan que los niños llegan a la escuela sin desayunar, con el uniforme sucio o mal puesto y que ha aumentado el alcoholismo entre los jóvenes. Asimismo, se observa una elevada deserción en el nivel secundaria por el ingreso al trabajo del jornal.

"Ya nadie quiere bordar, prefieren ir al corte": San Felipe de los Herreros[110]

San Felipe de los Herreros es una comunidad que desde 2010 ha incrementado paulatinamente el número de mujeres y hombres que van al jornal en Los Reyes. En los primeros años el número oscilaba entre las 40 y 50 personas, pero entre 2016 y 2017 se ha multiplicado al grado de que la mayoría de la población femenina en edad económicamente activa asiste. Una de las razones, según la comunera Lola, es que "los patrones comenzaron a poner transporte gratuito".

Esta comunidad es reconocida históricamente por su herrería artesanal, pero también por los bordados y deshilados que las mujeres realizan. Las cooperativas y proyectos de fomento artesanal han sido el sostén de algunas familias. Otras elaboran sus deshilados sin créditos, los venden a revendedoras locales quienes los comercializan en ferias o en las ciudades de Morelia y Pátzcuaro.

A raíz del aumento de jornaleras en la época del corte, no hay mujeres que quieran bordar la rejilla para las mujeres artesanas

---

[109] El proyecto es una colaboración entre las escuelas de San Isidro y Uringuitiro y la UAM-I. Al respecto, se recomienda consultar el siguiente video: <https://www.youtube.com/watch?v=CDNE07bu-3oetfeature=youtu.be>

[110] Tiene 1 898 según el censo de 2010.

que diseñan y revenden.[111] Quien borda la rejilla en una blusa gana alrededor de 200 pesos e invierte una semana aproximadamente. Por ello prefieren ir al corte donde ganan al menos 900 pesos a la semana.

Los antecedentes de precarización laboral entre las mujeres que se emplean en el jornal demuestran que las industrias de agroexportación utilizan mano de obra barata como parte de la feminización del empleo (Lara, 1995; Vara, 2006). Este es el caso de las artesanas que trabajaron para mayoristas o comercializadores de sus artesanías, ya que sus ingresos eran sustancialmente bajos en comparación con el tiempo invertido. En otras palabras, la labor artesanal que han realizado las P'urhépechas para mayoristas ha sido la antesala para que las empresas empleen mujeres en condiciones precarias, extenuantes y sin brindar derechos laborales.

Movilidad y estigmatización de las cortadoras de *berries*

El jornal agroindustrial de las *berries* está cambiando las dinámicas de género al interior de la comunidad. La movilidad y monetarización de las mujeres ha trastocado roles de género tradicionales al interior del grupo doméstico. El fogón ya no es el lugar donde pasan más tiempo las comuneras jornaleras.

Es importante recordar el concepto de honorabilidad o *kaxumbekua* para entender por qué genera conflicto en los hogares y entre la población que no se desplaza el que una mujer se desplace fuera de la comunidad e interactúe con otros hombres. Esta situación se evidencia en dos frases que escuché en campo: "mujeres bien" para referirse a las que se quedan en casa, y "mujeres de esas" para nombrar a las que salen a trabajar al corte de la zarza.[112]

[111] El deshilado se hace sobre la tela levantando los hilos de la trama con la punta de la aguja, así se forma la rejilla. Luego con la aguja e hilo se realizan los diseños.

[112] En mi diario de campo describí uno de esos momentos en los que la estigmatización a las cortadoras se hizo presente: "Ayer, sábado por la noche, al llegar de la boda, en la cena, con toda la familia congregada en la mesa, Martha Churape comentó: 'Pero si vas a tener novio, vas a tener que dejar de ver a tus amigas «Fulana y Sutana» (jornaleras), y quedarte en tu casa para que te quieran". No fue la única vez que escuché comentarios como esos.

Algunos calificativos que les dan hombres y mujeres a las cortadoras, no sólo en Zirosto, sino en la Meseta en general, suelen ser muy agresivos: "fáciles", "promiscuas" e incluso "putas".

En un estudio de la década de los noventa en una comunidad rural cercana a Zamora, Gail Mummert observó la estigmatización de las mujeres que salían: "las malas lenguas decían que las mujeres iban a trabajar destapando fresa para escaparse del metate, símbolo por excelencia de las obligaciones femeninas hogareñas" (2003: 295).

La movilización de las ideologías de género en la comunidad revitaliza la idea de que la buena mujer es la que cuida la familia y atiende el fogón. Siguiendo nuevamente a Mummert: "La incorporación de las mujeres al trabajo asalariado lleva a cuestionar de manera activa y cotidiana, más que reflexiva, los valores y normas tradicionales de las que son portadoras, esto genera conflictos con los integrantes tanto masculinos como femeninos de sus grupos domésticos. La presencia de estos conflictos nos da la medida de su participación en el cambio social" (Mummert, 2003: 70). Lo interesante es que dichas reflexiones siguen siendo hoy en día efectivos mecanismos de control que estigmatizan a las mujeres por romper los moldes del deber ser de género.

Ser mujer indígena sin tierra y jornalera: el caso de Zirosto

Bertha ha sido peón en las huertas de aguacate para pagar deudas a los patrones de la comunidad. En ese trabajo el timo es más relajado que el de las empresas, se chaponea, se hacen cajetes, se fertiliza y aplica pesticida o lo que haga falta para pagar los préstamos y esperar la temporada del corte de zarza.

Bertha quisiera trabajar todo el año en un empleo fijo porque ella es la única fuente de ingresos para su hogar. Sus dos niños mayores la acompañan sin pago al corte en la temporada fuerte de *berries* y cuidan una tienda con maquinitas por $ 200 a la semana.

Ella es analfabeta, antes de trabajar en las *berries* fue empleada doméstica en la ciudad de los Reyes durante ocho años y comenta que: "En los Reyes ya no puedes ir a trabajar en casa. Ahorita para dejar a mis hijos solos no se puede, cuesta 50 pesos para venir cada semana

¡no se puede! Era todo el quehacer: planchar, lavar darles de comer" (septiembre, 2014).

Al no tener huerta en la comunidad, pidió, junto con otras mujeres, que se le permitiera participar en las brechas cortafuego –en los bosques– y otras tareas de mantenimiento del bosque que es parte de la reserva federal, este tipo de trabajo es lo que llaman "pagos por servicios ambientales" a cargo del Comisariado de los Bienes Comunales. Sin embargo, a las mujeres no les dan empleo en esos espacios comunales ya que se acostumbra a dar este empleo de verano a los jóvenes varones.

Bertha tampoco consigue trabajo de planta en los ranchos de *berries*, esos son regularmente para gente de la ciudad de Los Reyes; sólo le queda esperar la temporada fuerte y guardar dinero: "Ya empieza uno a ganar bien, ya como por decir en enero o febrero, saca uno bien hasta los 1 400, 1 500 a la semana. Ahí sí conviene guardar uno, ya como por decir se vienen las aguas otra vez" (Bertha, septiembre de 2014). Para ganar esa cantidad tiene que cubrir horarios de más de 12 horas al día y, del dinero que percibe, debe reservar para el pasaje y la comida.

La falta de efectivo durante los meses que no hay trabajo le han hecho pensar en quedarse en el corte de durazno donde le ofrecen trabajo de planta por 850 pesos a la semana. No obstante, esto implica dedicar más horas sin retribuciones y con mayor esfuerzo físico al fumigar y cargar costales de más de 30 kg en el corte.

El caso de Bertha nos muestra las trayectorias precarizadas de las mujeres que se emplean en el jornal ante la falta de acceso de las comuneras jefas de familia a los recursos comunitarios. El jornal le permite "sacar pal' mandado", pero es un empleo precario, aunque mejor remunerado que el de trabajadora doméstica que tuvo antes en una casa de Los Reyes.

En cuanto a la historia del jornal en Zirosto, fue en 2002 que dos grupos pequeños de mujeres comenzaron a salir a las parcelas de Los Reyes y poco a poco conformaron las primeras cuadrillas. Entre 2010 y 2014 aumentó considerablemente el número, llegando a más de 70 mujeres y algunos hombres de la localidad, además de los jornaleros foráneos que se alojan en la comunidad durante la temporada de corte. En 2017, varias camionetas fueron reemplazadas por camiones

de las empresas, lo cual es indicativo del incremento en el número de trabajadores; además, un porcentaje importante de comuneras han conseguido trabajo de planta.

Las primeras enganchadoras y sus cuadrillas estaban conformadas por mujeres. En 2014 había además ocho enganchadores hombres. El jornal de *berries* comenzó siendo un trabajo para las mujeres de migrantes y las madres solteras como Bertha, pero con el tiempo fue una estrategia más generalizada. La comunera Natividad (†), en la primera entrevista en campo, narró que antes había trabajo para todos los hombres de la comunidad, pero con lo que ella llamó "las llegadas de las máquinas", el desempleo aumentó: ya no se contratan tantos "peones" en el corte del aguacate, ahora se usan máquinas cosechadoras y, en lugar de las guadañas para desyerbar, usan una podadora llamada "güiro". Fue debido a esa disminución drástica de la demanda de mano de obra por los huerteros locales, que cada vez más mujeres se emplearon en el jornal de las *berries* como una estrategia de sus grupos domésticos.

La monetarización de las P'urhépechas

La posición social diferenciada de las mujeres dentro de la organización comunitaria P'urhépecha las hace más vulnerables a la precarización, y, por tanto, el jornal agroindustrial se vuelve una alternativa de vida apreciada. En el caso de Zirosto, un pueblo donde se dice que "a todas las familias de comuneros se les ha dado tierra", me pregunté: ¿Quiénes son los comuneros que tienen la necesidad de vender su mano de obra en la agroindustria de las *berries*? Encontré que el mayor porcentaje está conformado por mujeres, algunas de ellas solteras, otras son madres separadas o con maridos ausentes por la migración, y otras tantas provienen de familias empobrecidas tras la venta o renta de sus tierras.

Ante este hallazgo, puedo afirmar que en Zirosto la posición relacional de poder de las mujeres en un sistema de organización patriarcal refuerza la precarización de las comuneras. El acceso diferencial a beneficios por la membresía comunal como limitada posición de tierra productiva, el bajo porcentaje de participación en

las asambleas, en los cargos públicos y el poco acceso al trabajo en las empresas comunales, las vuelve vulnerables cuando no hay un "jefe de familia" que les dé acceso.

La inclusión diferenciada en la trama comunal en relación al acceso a la tierra y a los recursos comunales por su condición de mujer, se vuelve preocupante cuando la territorialidad y la forma de vida campesina se ha transformado drásticamente. Anteriormente, el cultivo de maíz y de trigo, las huertas frutales (policultivos), los animales de traspatio y las artesanías fueron estrategias de supervivencia en el siglo pasado que han sido desplazadas por el monocultivo del aguacate en esta localidad. Este nuevo ordenamiento territorial productivo conduce a que los grupos domésticos con jefatura femenina o precarizados tengan la salarización como alternativa de subsistencia.

Por otro lado, el que las mujeres salgan de la comunidad a trabajar, si bien desafía los órdenes de género, no les abre espacios públicos de toma de decisiones en Zirosto: no pueden entrar a las asambleas, no llegan a ser representantes ni por la Jefatura de Tenencia, ni de la Comisión de Bienes Comunales.

Aquí quiero traer a colación un debate sobre la monetarización femenina y las posibilidades de transformación de su situación de desventaja en la comunidad. Como he señalado, hay una continuidad de las condiciones de inclusión diferenciada de las mujeres relacionada al ejercicio del poder que no cambia a pesar de la monetarización de las mujeres.

En la antropología encontramos explicaciones sobre las implicaciones de la industria de exportación y sus efectos en las relaciones de género en contextos rurales. La antropóloga Gail Mummert encontró que la salida al trabajo en las fábricas respondía a cambios estructurales y no tanto a una búsqueda de oportunidades de vida más equitativas para las mujeres: "las primeras freseras en la década de los setenta solían proceder de familias numerosas y sin tierras" (Mummert, 2003: 301). La autora no desdibuja las agencias de las mujeres ante este proceso de salarización al señalar que "la experiencia adquirida generación tras generación en el trabajo asalariado ha impactado la vida familiar y comunitaria, dándoles a las mujeres de hoy un mayor margen de acción y un sentido embriónico de empoderamiento." (2003: 320). En

los estudios de caso chilenos sobre la industria de agroexportación se ha concluido que "las asalariadas rurales no son sujetos pasivos de una dominación de clase y sexo. Por el contrario, ellas están en constante movimiento, cuestionando a diferentes niveles, estas relaciones que van de la "interiorización de la sujeción" hacia la "subversión de esa sujeción" (Lara, 1999: 9).

Para el caso de Zirosto quiero señalar que la agencia de las cortadoras de zarza, aunque desarticulada, está presente y ha llegado a articularse para posicionar demandas y establecer negociaciones que puedan, aunque sea marginalmente, cambiar sus condiciones. En el capítulo cuatro narraré el caso de una enganchadora de Zirosto quien, a riesgo de ser despedida, se confrontó con las jerarquías patriarcales y el acoso en la agroindustria, para emprender la búsqueda de los derechos laborales del grupo de cortadoras al que pertenecía.

Finalmente, el jornal de las *berries* se ha convertido en el modo de vida de cientos de mujeres, ya que les permite sobrevivir, interactuar con la gente, salir, relacionarse, pasarla bien y ganar su propio dinero, lo que significa placer y bienestar. Pero también es cierto que las condiciones del trabajo precario, la toxicidad del medio agroindustrial y los territorios de la inseguridad donde se desplazan, tienen efectos negativos sobre las vidas de las jornaleras, que las coloca en una mayor vulnerabilidad socioambiental, como lo veremos en el siguiente capítulo cuando se hable del cuerpo generizado y racializado en el espacio agroindustrial de exportación.

3.3 Trabajadoras del vivero y del monte en Cherán

Mujeres en la política de territorialización comunal frente al extractivismo

El protagonismo de las mujeres en el movimiento de 2011 y su participación en el autogobierno abrieron posibilidades para que las maneras en que ellas se relacionan con el territorio colectivo guiaran el proyecto de reconstitución de los bosques.

Las mujeres han jugado un papel importante en la lucha contra el extractivismo forestal, desde la reivindicación étnica y la revitalización

de la ideología del comunalismo, que se sintetiza en dos frases etnográficas: "regresar a lo que éramos" y "volver a la comunidad". Como colectivo han confrontado al Estado y a los órdenes de criminalidad que territorializan con su violencia y despojos. Pero al interior de la comunidad, las mujeres han reivindicado la capacidad de ser nombradas, su voz se ha tornado legítima y necesaria a raíz del movimiento. Desde su posición como sujetos políticos, las comuneras, antes excluidas por su condición de género, cuestionan esos órdenes sin desecharlos.

Perspectiva histórica de las mujeres de Cherán

Los procesos históricos de modernización dirigidos por el Estado en la región de la Meseta P'urhépecha, han generado cambios sociales, políticos y económicos que impactan a los grupos domésticos. En este punto, quiero analizar brevemente los antecedentes de la diversificación de las estrategias de supervivencia de las mujeres en Cherán y reflexionar en qué medida estas nuevas dinámicas han trastocado los órdenes de género P'urhépechas.

El Estado mexicano y sus políticas de desarrollo integracionistas tuvieron un fuerte impacto en la década de los 40 en la organización socioeconómica de las comunidades. Tras analizar varias comunidades, Lemus (2008) encontró que las esposas de los migrantes en esa época se dedicaban a comercializar la costura y el trabajo doméstico en las ciudades próximas (Zamora, Los Reyes, Paracho) y a vender tortillas en los pueblos grandes. De tal manera, los procesos de integración a la nación que vivió Cherán en la segunda mitad del siglo xx significaron mayores oportunidades de acceso a la escuela, a la medicina alópata, al consumo industrial y a la comercialización de los productos forestales y agrícolas en los mercados regionales y nacionales. Al mismo tiempo se aceleró la desigualdad económica, la degradación ecológica, el desplazamiento de la lengua materna y la migración masculina.

Ante este panorama, la situación de las mujeres durante la segunda mitad del siglo xx reflejó las dinámicas de modernización capitalista y sus contradicciones. Como resultado de la migración masiva masculina, y en respuesta a la transformación de la economía agrícola, las mujeres

comenzaron a diversificar sus estrategias de supervivencia.[113] Lemus registra cómo la migración en la Meseta propició que "las mujeres tomaran el papel social de los hombres al interior del núcleo familiar" (2008: 12) en labores como administrar los recursos económicos o trabajar la tierra.

A pesar de los cambios socioeconómicos, el sistema de parentesco patrilineal continuó funcionando en Cherán, aún con la diversificación de actividades laborales de las mujeres. Por ejemplo, las esposas de migrantes "permanecían en la casa al cuidado de sus madres, la suegra o algún otro miembro de la familia" (Lemus, 2008: 124). La situación ha sido similar en otras comunidades michoacanas, toda vez que los nuevos roles tras la migración "no se traducen en una mayor capacidad de decisión de las mujeres, ni les otorga una mejor posición de poder o de prestigio al interior de las familias y comunidades" (Jesús, 2014: 48).[114]

Otro caso importante de esta diversificación de actividades económicas es el de las artesanas, cuya producción fue impulsada a través del INI y los fondos sectoriales que incentivaron la comercialización de sus textiles fuera del pueblo. El caso de las artesanas de Cherán fue trabajado por la geógrafa Lise Nelson (2006). La autora analizó el impulso de talleres artesanales a finales de los años sesenta y las mujeres comenzaron a "salir del pueblo" para comercializar trabajos de costura que históricamente habían sido destinados al consumo local. Nelson (2006) resalta que la movilidad de las artesanas fuera del pueblo generó tensiones sobre las nociones de feminidad en la comunidad, porque se traspasaban las distinciones entre lo público y lo privado que marcaban la casa como el lugar apropiado para las mujeres.

---

[113] Tras analizar varias comunidades, Alicia Lemus encuentra que las esposas de los migrantes en esa época, se dedicaban a comercializar la costura y el trabajo doméstico en las ciudades próximas (Zamora, Los Reyes, Paracho), y a vender tortillas en los pueblos grandes.

[114] Como lo señalan Jesús y Chávez (2014) "los nuevos roles adoptados por las mujeres son temporales, pues ante la llegada de su esposo, dejan que él se reincorpore a las actividades propias de su género en ese contexto sociocultural" (Jesús, 2014: 56). Jesús y Chávez (2014) encuentran como en la comunidad indígena P'urhépecha de Puácuro "frente a la ausencia masculina, las mujeres han asumido nuevas responsabilidades que anteriormente estaban a cargo de los varones como el trabajo agrícola, la adquisición de los insumos y la defensa de sus tierras" (Jesús, 2014: 44).

"Salir del pueblo" fue un momento determinante tanto para las artesanas de Cherán, como para las jornaleras de Zirosto. En este sentido, encuentro un paralelismo entre la actual estigmatización que viven las jornaleras de Zirosto y la que vivieron las primeras artesanas comerciantes de Cherán. Al igual que he descrito la estigmatización actual hacia las jornaleras P'urhépechas, Nelson (2006) recoge los testimonios de artesanas que fueron víctimas de habladurías en la comunidad, en los que se les tachaba de promiscuas, por lo que tuvieron conflictos en sus familias debido a los viajes para comercializar las blusas.[115]

En este sentido, hay antecedentes de dinámicas de estigmatización de las mujeres P'urhépechas que han salido a trabajar fuera de las comunidades debido a los cambios socioeconómicos. Al respecto puede decirse que el estigma emerge con fuerza en la tensión entre las normas tradicionales de género y las nuevas prácticas de las mujeres, empujadas por procesos macroestructurales o por procesos reflexivos colectivos. Sin embargo, con el paso del tiempo, cuando una gran parte de las mujeres se adapta a los nuevos roles, el estigma social es menos incisivo.

El caso histórico de las artesanas nos muestra que, según las interpretaciones de Nelson, "las mujeres lucharon contra las normas tradicionales de género para liberarse a través de actividades generadoras de ingresos económicos" (Nelson, 2006: 67), renegociando su movilidad en el espacio público. No obstante, este fenómeno no significó una transformación radical de la posición de la mujer en los grupos domésticos, ni les abrió espacios en los lugares de poder comunitarios.[116]

Puede concluirse al respecto que el ingreso a nuevas prácticas laborales de las mujeres P'urhépechas empujadas por procesos económicos del desarrollo capitalista global y direccionadas por el

[115] Las mujeres solteras que se iniciaron en la costura vivieron una realidad distinta a las que estaban casadas. Ellas se convirtieron en mujeres no casaderas de acuerdo a la geógrafa norteamericana.

[116] A finales de la década de los noventa Nelson (2006) registra que las mujeres seguían confrontando obstáculos para legitimar su participación en actividades económicas públicas, particularmente las que involucran salir del pueblo.

Estado mexicano no ha significado de facto una transformación en las jerarquías de poder masculinas comunitarias. La organización androcéntrica permanece, a pesar de la disociación entre las ideologías de género dominantes y las nuevas prácticas de las mujeres que se insertan en el espacio público laboral.

Esto no quiere decir que no sea posible el cambio en los órdenes de género hacia posiciones más favorables para la condición femenina; en todo caso demuestra que las dinámicas económicas del capitalismo se ajustan a las lógicas de poder comunitarias que colocan a la mujer en una posición de desventaja, lo que se denomina "entronque patriarcal" (Paredes, 2012). Es así como vemos que las trayectorias laborales de las mujeres de la Sierra a finales del siglo XX están caracterizadas por trabajos precarizados e informales.

Estos planteamientos no deben invisibilizar los intersticios para las agencias femeninas que se despliegan constantemente. En este sentido, las nuevas prácticas laborales de las P'urhépechas suscitaron una dinámica de renegociación al interior de los hogares respecto a la movilidad femenina en el espacio público. Asimismo, la monetarización de sus vidas no significó un cambio radical en las jerarquías masculinas, pero sí amplió el campo de posibilidades de las agencias de las P'urhépechas.

Tal es el caso de algunas historias de artesanas que, a pesar de comercializar sus productos en condiciones precarias, padeciendo discriminación en la ciudad y sufriendo la calumnia de los vecinos, lograron cambiar el destino de sus hijas gracias a los ingresos de su labor. Con sus ganancias, ciertas artesanas pagaron los estudios de sus hijas para que "no sufrieran lo mismo". Algunas fueron el sostén económico de toda la familia ante el alcoholismo o abandono de sus esposos. Otras mujeres ahorraron para comprarse un terreno y dejar la residencia patrivirilocal en la que padecían situaciones de opresión por parte de la familia política, como lo describí en la primera parte del capítulo.

Mujeres, fogatas y las políticas inclusivas en el movimiento

La parankua salió a la calle: las *nanachis* como cuidadoras de la comunidad

La *parankua*, que describí anteriormente como el lugar asignado a la mujer en la división espacial por género entre los P'urhépechas, salió a la calle en 2011 y se hizo la fogata de todos. Doscientas fogatas se colocaron en cada esquina de Cherán, convirtiéndose en el centro neurálgico de la organización colectiva del movimiento.

La Fogata fue un espacio de socialización entre campesinos, maestros, estudiantes, niños y ancianos. En ella se dio la transmisión de la historia oral sobre el tiempo "de más antes" (ancestral) y el "antes" (de la historia reciente), para afrontar las lógicas del extractivismo y la colusión de los gobiernos regionales con el crimen organizado. En este centro rector de la vida comunitaria, las mujeres fueron, durante meses, las organizadoras y, las *nanachis*, las de mayor jerarquía. Ellas pasaron días y noches enteras alrededor de la olla de café, picando verdura, cociendo frijoles, mientras conversaban de la organización del movimiento. Algunas visitaban las fogatas vecinas para ponerse al tanto de los últimos sucesos y de las acciones a emprender.

De fogata en fogata, las mujeres revitalizaron los sentidos de comunidad.[117] Académicos locales y externos han descrito también la importancia de las mujeres y las fogatas en el nuevo proyecto comunal de Cherán tras el movimiento. Mi propia investigación de maestría documentó estos procesos a los cuales me referí de la siguiente forma: "la participación de las mujeres, desde el nacimiento de las fogatas, fue indispensable para el cuidado del fuego y del alimento" (Velázquez, 2013: 63). La *parankua* familiar, marcado por el género, tradicionalmente distante de espacios públicos de poder; se reconfiguró en un lugar público e inclusivo que reivindicó la voz de las mujeres con sus sentidos de cuidado de la vida en comunidad. Aunque esto duró apenas unos

[117] Las más de doscientas fogatas que estuvieron activas durante los diez meses como mecanismo de cohesión social que reactivó la memoria colectiva entendida como la tradición y la costumbre (García, 2016).

meses, fue suficiente para movilizar las ideologías de género y debatir sobre las concepciones de la comunalidad y trazar un horizonte más equitativo.

Las fogatas y la inclusión de las mujeres en la gestión del territorio comunal

Ya hablé de la participación de las mujeres, particularmente las *nanachis*, en las fogatas de 2011, consideradas las "células del movimiento" (Velázquez, 2013). Ahora me interesa resaltar que esas fogatas se convirtieron en un espacio de democracia directa, donde hombres y mujeres por igual tomaban las decisiones que darían rumbo a la comunidad durante tres meses, aunque el autositio duró más de ocho.

Antes del movimiento, los grupos de expresión partidista controlaban los espacios de representación, lo cual excluía a un gran sector de la población de la toma de decisiones, pues la asamblea general de comuneros había perdido vigencia. Como señala Calderón (2004), durante años los mecanismos electorales y clientelares dominaron la política local y los lazos de lealtad a una facción se sobreponían a los intereses en común.

Esa organización faccional prevaleció tanto en la disputa por la administración del municipio (áreas urbanas), como en la representación de los bienes comunales (territorio y recursos forestales). En el ordenamiento territorial, como expliqué en el Capítulo 2, un gran sector de la población campesina estaba excluido de la asamblea de comuneros reconocidos ante la Procuraduría Agraria. En estos esquemas de organización de la tenencia de la tierra desde el ámbito federal, las mujeres se habían mantenido al margen respecto a la toma de decisiones sobre el territorio comunitario. A raíz del movimiento eso comenzó a cambiar, como lo narra el siguiente testimonio de Genoveva, una de las mujeres que asumió un liderazgo en el levantamiento de Cherán:

> Mi papá nos cuenta cuando se escogía al comisariado: eran puros hombres, no había ni una mujer, a mí me consta que de un padrón de 1 100 comuneros (reconocidos por Procuraduría Agraria), había 8

> o 12 mujeres. Ahorita, de las asambleas, las mujeres sí se juntan, las mujeres participan más (Genoveva, Cherán, 2015).

Los asuntos que eran exclusivos supuestamente del padrón de comuneros registrados en torno al territorio comunal se abrieron de facto a la población en general. Las Fogatas "fueron los espacios de democracia y participación política" (J. Velázquez, 2013: 64) durante el autositio, lo que derivó en un proceso de inclusión de las mujeres y los jóvenes en la toma de decisiones sobre el rescate y reconstitución del territorio comunal.[118]

En resumen, la fogata fue un espacio público de organización política comandado por las mujeres, que les permitió generar un espacio inclusivo. En ese contexto, algunas mujeres fueron propuestas desde su fogata para integrar el Consejo de los Bienes Comunales. Como resultado del proceso inclusivo de la fogata, las comuneras Josefina Velázquez y Genoveva Pedroza —cuyas historias desarrollaré en el capítulo 4—, fueron electas a mano alzada en el Barrio 3°.

A su vez, la inclusión de las mujeres en la vida política y la gobernabilidad del territorio permitió que se abrieran espacios en las empresas comunales para las mujeres más vulnerables según los criterios de las asambleas de barrio.

Un nuevo espacio para las mujeres: el trabajo en las empresas comunales

De la violencia criminal al vivero forestal: la trayectoria de Sara

Mientras embolsamos tierra de encino para trasplantar cedros en el vivero comunal, Lupita y Sara cuentan que "cuando una mujer está *triste del corazón*, se nota en su costura. Pues la gente dice: mira qué

[118] En ese espacio primario de socialización de los dilemas y retos del movimiento, se tomaron las primeras decisiones sobre el rumbo de la comunidad, del proyecto común, que luego habría de pasar a los barrios, y de ahí a la asamblea general. Durante 8 meses, las fogatas estuvieron encendidas las veinticuatro horas. Aunque poco a poco en las mismas fogatas fueron emergiendo las divisiones de antaño y hubo quienes desistieron de la participación, se lograron consensos de una mayoría de la población que le dan sustentabilidad al proyecto autonómico hasta hoy en día.

colores, niña ¡están tan tristes!, así debes tener el corazón". Ambas son las jornaleras más jóvenes de esta temporada. Lupita cose ajeno, pero está decepcionada porque una cuñada que es maestra no le pagó un *huanengo* (blusa bordada). Sara sólo cose para su familia y este es el primer año de trabajo en el jornal del vivero, su motivación es juntar para el bautizo de su hija de cinco años. Ella vivió la violencia del conflicto armado durante el movimiento de 2011, pues radicaba en la comunidad aledaña de El Cerecito a donde llegó un grupo de sicarios que formó parte de la extracción masiva del bosque a mano armada.

Sara cuenta que los sicarios no se metían con la gente del pueblo, aunque sí daban miedo. Doña Licha, su mamá, narra que en septiembre de 2012 regresó de allá pesando 36 kg, porque se dice que es común en esa localidad que, a las mujeres no aceptadas dentro de las familias políticas, les restrinjan la comida. Su esposo, que era talamontes, "la dejó" y "se juntó con otra". Ahora vive con su hija, hermano y mamá en la casa que les heredó su padre recién fallecido. Para subsistir cuando no hay jornal, venden tacos en las fiestas patronales de comunidades vecinas, por lo que le han tocado bloqueos carreteros y cobro de piso por parte de grupos criminales. No obstante, siguen saliendo porque es más rentable vender tacos en fiestas que en las calles de su barrio. Esta familia no tiene tierras, pero ansían ir de día de campo a los parajes de las tierras que pertenecieron a su abuelo. Las únicas veces que suben al cerro es por leña y hierbas para té, porque doña Licha sabe mucho de medicina tradicional. Toda la familia participó en la fogata 11 de su barrio durante el autositio y ahora, cuando hay una emergencia, doña Licha no duda y asiste a la asamblea, "eso, si no hay trabajo".

El empleo temporal de decenas de mujeres en el vivero comunal y en los trabajos en el bosque dirigidos por el Consejo de los Bienes Comunales de Cherán, es una novedad histórica en la comunidad. A raíz del movimiento se abrieron espacios para las mujeres en la comisión de los bienes comunales, una institución que a lo largo del tiempo había sido ocupada por varones tanto en sus labores administrativas como en los empleos de jornal.

Las mujeres que se insertan en las empresas comunales, en los trabajos temporales, tienen trayectorias de precarización; la mayoría eran amas de casa, pero han buscado cómo complementar el sustento

de la economía doméstica. Rita, por ejemplo, trabajó "lavando ajeno", otras en casas de maestras o comerciantes del centro del pueblo, por salarios que en 2014 rondaban los 600 pesos semanales por ocho horas al día. Otras han trabajado vendiendo costura, pero esta labor es cada vez peor remunerada: 15 pesos por servilleta bordada sin cadena. Ante esa situación precaria, el trabajo en el jornal comunal resulta mucho más redituable.

En este sentido, al igual que en Zirosto, en Cherán hay un proceso de salarización de las mujeres en las empresas comunales, pero tiene dos características distintivas: 1) la proporción de mujeres empleadas es mucho menor que en el corte de las *berries*, pero no por ello deja de ser significativa, y 2) la relación con el espacio laboral es distinta, pues el jornal en Cherán está enmarcado en un proyecto de autonomía territorial.

La inserción de la mujer en el espacio laboral es una estrategia de larga data del grupo doméstico. Sin embargo, en este contexto está vinculada a la participación distintiva de las mujeres en el proceso autonómico de Cherán, por lo que tienen la fuerza para demandar oportunidades de trabajo a las que antes difícilmente tenían acceso. Debe recordarse que históricamente el trabajo en el bosque o el aserradero y la representación del gobierno comunal fueron determinados como empleos exclusivos para los hombres.

El surgimiento de este jornal femenino fue posible gracias a dos fenómenos: el papel protagónico de las mujeres en las fogatas como un lugar donde se trazó el horizonte del colectivo más inclusivo, y la elección de dos mujeres en el Consejo de los Bienes Comunales.

En 2011, durante el movimiento, cuando comenzaron a llegar recursos estatales y federales para la reforestación, se discutió en las fogatas que se diera empleo también a las mujeres. Así, se determinó que el empleo sería para las familias más vulnerables y se incluiría en el vivero a las mujeres "más necesitadas" de cada fogata y de cada barrio. Por ejemplo, se determinó que se daría prioridad a aquellas mujeres que tuvieran hijos, sin marido o con un marido que no garantiza la sostenibilidad del grupo doméstico.

Posteriormente, en el Consejo de Barrio, una de las nuevas estructuras comunales, se determinó quiénes serían las mujeres seleccionadas y esta decisión a su vez fue socializada con el Consejo

Trabajo en el Vivero Comunal de Cherán
Foto: Verónica Velázquez

de los Bienes Comunales, el cual, tras sesionar, brindó a las mujeres "la oportunidad". Según las propias palabras del Consejo, esta decisión se debió a que "los hombres son más egoístas, ganan el jornal el sábado y se van a beber alcohol con él, y las mujeres salen con la familia y les compran a todos, lo que le conviene a la comunidad". Cabe señalar que en aquellos momentos era necesario reactivar la economía local.

En 2012, dos mujeres fueron electas, dentro de un grupo de 17, como representantes en el gobierno de los comunes. Esto generó una presión por parte de las mujeres de base del movimiento para acceder al jornal, por lo que se emplean temporalmente en el vivero comunal y se suman a las jornadas de reforestación de pino en los bosques del territorio comunal.

El jornal asalariado en espacios productivos administrados por empresas comunales adquiere un nuevo sentido cuando las mujeres demandan su inserción en el trabajo. De tal manera, en Cherán se observa que la mujer se inserta en el jornal enmarcado en un proyecto de etnogénesis y reivindicación étnica.

A diferencia del jornal agroindustrial, Cherán es un contrapunto a dichos procesos; el trabajo en el vivero y en la reforestación de árboles está vinculado a los sentidos profundos de pertenencia de las trabajadoras como habitantes del territorio. Corresponde, efectivamente, a lo que Arturo Escobar ha llamado los procesos del "sentir pensar" el territorio, lo que remite a otras maneras de significarlo y vincularse con él como traducción de procesos identitarios anclados en un fuerte vínculo con la naturaleza (Escobar, 2015). En el caso de las jornaleras de Cherán, esto significa que el trabajo, además de responder a una lógica de salarización para la sobrevivencia, responde también a sentidos identitarios vinculados a los bienes comunes.

Hasta este punto se ha visto que la coyuntura de participación de las mujeres significó una apertura a nuevos roles de género sin que necesariamente esto haya implicado cambios estructurales que trastoquen radicalmente los órdenes de género androcéntricos. En el capítulo 5 veremos el movimiento en espiral de la participación de las mujeres en el nuevo gobierno autónomo y en el trabajo en el vivero y el monte.

Reflexión final

La posición histórica de las mujeres P'urhépechas dentro de sus comunidades y hogares las ha excluido de espacios de la vida pública. Su salida masiva al jornal de las *berries* (frutillas) nos muestra cómo se articulan esas exclusiones locales con un sistema geopolítico y orden económico que precariza la vida y vulnera los cuerpos. No obstante, en estos tiempos de globalización neoliberal, también se han gestado procesos de resistencias como el de Cherán frente a los modelos extractivistas y, en esos espacios, en el contexto de las autonomías indígenas, las mujeres han podido articular la defensa del territorio y la seguridad, a los procesos de reflexividad en torno al género y han generado políticas inclusivas a nivel comunitario.

Como desarrollé en este capítulo, el sistema de valores P'urhépecha de honor y prestigio, sostiene los mecanismos de control y disciplinamiento de las mujeres en las comunidades con una organización androcéntrica. En este contexto la *kaxumbekua*,

como concepto polisémico, se asemeja al de honorabilidad, es el valor primordial que sustenta las normativas del género, como la división del espacio privado y público. Históricamente el lugar de las mujeres es la *parankua* (fogón) y su movilidad en el espacio público es restringida.

Por otro lado, describí cómo los órdenes de género patriarcales comunitarios están viviendo procesos de transformación empujados por la modernidad capitalista que ha impulsado el Estado en la Meseta P'urhépecha y la economía extractiva.

En este sentido, la incorporación de las mujeres a actividades económicas como el comercio artesanal, la servidumbre, ante la restructuración de la economía campesina en el siglo XX, fueron parte de las estrategias de supervivencia de grupos domésticos precarizados. Sin embargo, esta diversificación de sus actividades no significó de facto el empoderamiento dentro de sus hogares, ni tampoco una mayor inclusión en los espacios de poder económico y político de sus comunidades.

A su vez, el proceso reciente de feminización del empleo en la Meseta P'urhépecha, si bien ha generado procesos de cambio en cuanto a la movilidad de las mujeres, hasta ahora no ha implicado un desajuste de las jerarquías masculinas dentro de sus comunidades.

En este entramado sociocultural, cuando se trasgreden las normas de los órdenes de género con los nuevos roles laborales, la estigmatización es la manera de ejercer control sobre los individuos, tanto en el caso de las artesanas de Cherán, como en el de las jornaleras de las *berries*.

Una primera conclusión es que las dinamizaciones de las prácticas de género impulsadas por los procesos de cambio socioeconómico no implican una reflexividad en torno a la situación de desigualdad de las mujeres al interior de las comunidades. Los cambios por la profundización de neoliberalismo no significan una mayor inclusión y las jerarquías androcéntricas se mantienen.

Uno de los hallazgos más relevantes es que las trayectorias de precarización de las mujeres y sus familias sirven a los intereses de mano de obra barata del modelo extractivista de agroexportación que domina la región. Muchas de las jornaleras de las *berries* pasaron

de ser parte de las familias campesinas a trabajadoras dependientes de un salario para sobrevivir. Esta situación, se relaciona con la multiplicidad de despojos de sus territorios, comunidades y cuerpos.

En Zirosto observamos que la monetarización femenina y su desplazamiento hacia ámbitos extracomunitarios, no significa ganar espacios en la organización política comunitaria heteropatriarcal. La dimensión del cambio es más en lo íntimo (el hogar) que en lo comunitario. Pero estos cambios no se acompañan de procesos reflexivos colectivos que lleven a transformar las ideologías de género en sus sentidos lascivos de la dignidad, ante las nuevas prácticas económicas.

En el caso de Cherán, la participación activa de las mujeres en el movimiento autonómico, generó nuevos efectos que han provocado subvertir el modelo patriarcal dominante en la región desde el rescate de sus sentidos de la vida. No obstante, así como la producción neoliberal del territorio encuentra rugosidades y resistencias en los pueblos originarios como Cherán, el patriarcado colonialista/capitalista, también encuentra las rugosidades al imponer sus visiones de vida en los procesos de implicación de las mujeres en el autogobierno.

Las mujeres confrontan, con su manera de habitar y pensar el territorio, los preceptos de un sistema neoliberal extractivista dominante en la región, así como también nuevas condiciones de vulnerabilidad, que generan inseguridades y situaciones de riesgo que antes no confrontaban, o no de la misma manera. Al mismo tiempo, según lo muestra el caso de Cherán, a partir de esa revolución en el ámbito de lo común, ellas han conquistado el espacio público como sujeto colectivo, desde los sentidos del ethos cultural P'urhépecha, que se dinamiza en los nuevos contextos desde formas diferenciadas, y en esto parecen confluir con otras mujeres indígenas que en coyunturas similares han estado al frente de movilizaciones comunitarias en contra de proyectos de despojo, defendiendo sus territorios.

Capítulo 4

Territorios encarnados: Jornaleras P'urhépechas en la agroindustria de exportación

Las dinámicas del modelo agroexportador conllevan a la precarización de la vida de las trabajadoras, que ven sometidos sus cuerpos y sus territorios a esta lógica productiva. Es en este capítulo donde se evidencia claramente la relación entre la interseccionalidad y las territorialidades neoliberales, ya que la agroindustria de exportación utiliza la diferencia de género, de clase y el origen étnico para acumular ganancias perpetuando condiciones precarias de trabajo.

Uno de los principales argumentos que desarrollo en este capítulo es que en la territorialización del extractivismo agroexportador y la densificación de las violencias, algunas vidas se vuelven más vulnerables, lo que se debe, entre otras razones, a la precarización de la vida humana y de la naturaleza, por lo que ciertos cuerpos encarnan los procesos destructivos del modelo económico. Esto es particularmente cierto en el caso de las jornaleras P'urhépechas de Zirosto y las comunidades cercanas que se contratan de manera masiva en estas industrias.

Las vidas de las jornaleras en la industria de agroexportación que analizo en este capítulo están cruzadas por los procesos de racialización geopolítica del capitalismo. Es por eso que me interesa destacar la noción de cuerpo diferenciado en la obtención de plusvalía, para entender que, en ciertos momentos, como el contemporáneo, las territorialidades neoliberales potencian las opresiones de clase, de género y de origen étnico. Algo similar encuentra Hernández (2017) quien estudia el jornal del agave en Jalisco "hay un acoplamiento de las categorías étnico-raciales con las de clase, con base en lo cual se genera un mercado laboral etnizado, que consiste en un espacio propicio y casi exclusivo para los jornaleros, que sirve a su vez para refuncionalizar y generar plusvalía en la agroindustria" (p. 222).

El jornal en la agroindustria de las *berries*. A. R

En este capítulo me interesa analizar los efectos de la precarización laboral en la vida de jornaleras P'urhépechas provenientes de comunidades de la Meseta y, especialmente de Zirosto, con el fin de analizar cómo su inserción en el jornal contribuye a reproducir las múltiples opresiones que afectan sus vidas en un contexto de desprotección e inseguridad. A diferencia de lo que abordo en el capítulo siguiente, donde las jornaleras en Cherán se encuentran en un contexto laboral de seguridad y relacionado a las formas históricas de vivir el territorio étnico, en este caso me propongo mostrar los efectos perversos de la agroindustria en la vida de las mujeres P'urhépechas trabajadoras.

En la primera parte de este capítulo caracterizo la inserción de las mujeres jornaleras en el modelo agroindustrial. En este sentido, pretendo señalar la utilización de la diferencia de género y étnica en las empresas agroexportadoras de las *berries* y del aguacate en Michoacán. Describo a la parcela agroindustrial y al surco como un lugar de disciplinamiento del cuerpo, y describo el espacio vivido, la movilidad pendular de las jornaleras y las geografías del terror por las que se desplazan.

En la segunda parte me enfoco en las mujeres de Zirosto para analizar las lógicas territoriales descritas. Para ello retomo fragmentos de las trayectorias de vida que ejemplifican que las jornaleras encarnan en sus cuerpos la violencia y la precarización de la vida, y finalizo con una experiencia que nos muestra las posibilidades de agencia de una jornalera en los contextos laborales y bajo las condiciones de vida comunitaria de inclusión diferenciada, además de las lógicas territoriales que vulneran su cuerpo. Se muestra así que las mujeres jornaleras se ven sometidas a nuevas lógicas de regulación patriarcal que parecieran ser un continuum de las lógicas de género que predominan en sus comunidades, contribuyendo a reproducir su vulnerabilidad.

4.1 El cuerpo diferenciado en el modelo de agroexportación

En el capítulo anterior hablé de la salida masiva de las mujeres de Zirosto y de otras comunidades de la Sierra P'urhépecha hacia los

campos de frutillas para la exportación. En esta sección sitúo a esas mujeres dentro de un modelo de producción que utiliza las ideologías de género y los estereotipos basados en el origen étnico para la estratificación laboral. Asimismo, desde una perspectiva más regional, analizo la incidencia del proceso de racialización en la distribución del trabajo de las jornaleras a partir de etiquetas y estereotipos basados en la procedencia, la lengua y la etnicidad que terminan justificando salarios más bajos y condiciones de trabajo más precarias.

La etnicidad y el género en la estratificación laboral

La principal contradicción del modelo de producción de frutillas para la exportación radica en que los países importadores obtienen calidad a cambio de la intoxicación de la población trabajadora. Los países europeos eligen las *berries* por su alto contenido de antioxidantes, ideal para dietas saludables que mejoran su calidad de vida y la prolongan, mientras que en los países en vías de desarrollo las personas que se emplean en estos modelos agrícolas agroexportadores padecen las consecuencias en sus cuerpos y en sus territorios ante la huella ecológica que dejan los pesticidas.

En el caso de la empresa Río Grande Morelos, Kim Sánchez (2011) señala:

> El actual empleo de cuadrillas femeninas es parte de una elevada división del trabajo y de la progresiva segmentación laboral. Para comprender este proceso ampliado en distintos momentos, sus fuentes de abastecimiento de mano de obra, [...] ha promovido mecanismos que garantizan la disciplina laboral. Y es que la viabilidad de la producción por temporada, radica en recursos fundamentales: mano de obra eventual y flexible que se ajusta a variaciones de la demanda que despliega su trabajo intensivo y altamente calificado, pero a bajo costo. La asignación de los trabajadores de cada actividad no es arbitraria, pues tiene que ver con factores étnicos, condición migratoria y género (pp. 156-157).

El proceso de estratificación laboral se va complejizando de acuerdo a las intersecciones entre la procedencia, el género, la pertenencia

étnica y la edad. En las jerarquías más altas están los hombres jóvenes y adultos citadinos, y las mujeres indígenas se encuentran en el estrato más bajo, seguidas en orden inferior por las indígenas migrantes de otros estados.

Las manos más delicadas: feminización del empleo precarizado

"La cosecha la hacen las mujeres, porque tienen las manos más delicadas para cortar la fruta", señala Luis B., productor de Los Reyes. Y es que en la agroindustria de las *berries* observamos las ideologías de género propias de las dinámicas del empleo globalizado, caracterizadas por otorgar las labores de mayor jerarquía a los varones y por la desigualdad salarial. Para justificarlas se recurre a rasgos atribuidos al cuerpo de las mujeres, como tener "las manos delicadas" para incrementar la productividad, al tiempo que se sostiene la precariedad del empleo temporal femenino.

En el rancho La Cofradía prefieren contratar a mujeres para el corte de zarzamora porque son "más pacientes" y "no dañan la fruta". En tanto los hombres son considerados como fuertes e ideales para trabajar con las máquinas, fumigar y dirigir cuadrillas de trabajadoras. En este sentido, los roles femeninos del espacio doméstico aprendidos socialmente, se trasfieren al corte y al empaque de las frutillas y son naturalizados en los discursos. Algo similar sucede en las maquilas de Ciudad Juárez, donde "la docilidad y la destreza femenina se convirtieron en características necesarias para el trabajo minucioso y repetitivo de ensamble" (De la O, 2006: 412).

Aquí retomo el planteamiento de que las jerarquías laborales en los modelos económicos exportadores siguen modelos patriarcales (Wright, 1997; De la O, 2006 y 2011) en los que las mujeres o migrantes ocupan los puestos más bajos y la desigualdad salarial es un patrón recurrente. Para ilustrar esto, en 2014 registré que en el rancho La Cofradía, en Los Reyes, Michoacán, a las jornaleras que trabajaron en el corte de zarza les pagaron 120 pesos y a los jornaleros 150. Sobre estas condiciones desiguales Chollett (2009), quien investigó el jornal en ese municipio, indica que en las parcelas "se refieren a la capacidad 'natural' de las mujeres para recoger las bayas, pero les

pagan menos que a los hombres porque el trabajo de los hombres es 'más pesado'" (p. 87).

Vemos entonces que los estereotipos de género —"las mujeres tienen manos más delicadas" y "los hombres son más fuertes"— se traducen en actos de discriminación laboral, en este caso la desigualdad salarial entre jornaleros. Sumado a esto los hombres locales pueden trabajar en el corte, pero además en otras actividades que son consideradas casi exclusivas de su género. Los varones acceden mayoritariamente a puestos de supervisores, administradores, encargados, mayordomos, transportistas y trabajadores de planta, en tanto a los inmigrantes y a las mujeres de la región se les designa el trabajo de corte por temporada.

En relación a este tema, Lara Flores (1993) afirma que las mujeres que participan en las empresas agroexportadoras en México pueden contar con la calificación que se requiere para un buen puesto y, sin embargo, la desvalorización de sus competencias lleva a legitimar la asignación de los puestos más bajos en la estructura ocupacional respecto de los hombres.

Ante estas reflexiones sostengo que el jornal de las *berries* en el valle de Los Reyes constituye un empleo feminizado precario. En este sentido "la inequidad de género pasa a formar parte de la estrategia flexibilizadora [...] del mercado laboral" (Yáñez, 2005: 121), al igual que otros fenómenos del trabajo globalizado en espacios urbanos como la maquila.

La salida de las mujeres P'urhépechas del espacio doméstico y el acceso salarial tiene resultados contradictorios ante la doble carga productiva y reproductiva que ostentan. De ahí que los órdenes de género P'urhépechas se estén transformando de hombre proveedor y mujer cuidadora, a hombre proveedor y mujer proveedora y cuidadora a tiempo parcial.[119] Si bien las mujeres siempre han formado parte de las estrategias de supervivencia de los grupos domésticos P'urhépechas mediante el comercio y el trabajo en el campo, esta vez están incursionando de manera masiva en el trabajo asalariado.

Este cambio en las prácticas ha traído consecuencias contradictorias

[119] Como lo desarrollé en el capítulo 3.

para las jornaleras. Por una parte, las nuevas oportunidades laborales les brindan cierta capacidad de negociación y acceso a consumos; por otro lado, en su empleo "se observan notables diferencias en el nivel de precarización según el género, siendo evidente que los peores lugares en la cadena son ocupados por mujeres" (Vara, 2006: 71). A su vez, la desregulación del contrato laboral y la informalidad del vínculo con las empresas o con los agentes de subcontratación implica una mayor vulnerabilidad para ellas (Valdés, 2015).

En este punto retomo una discusión, que ha estado presente a lo largo del presente trabajo, sobre las nociones de la agencia femenina y los mecanismos de acumulación flexible en la fase del capitalismo salvaje. Nancy Fraser (2017) señala que, para legitimar las contradicciones propias del capitalismo flexible, el discurso neoliberal invoca a "la crítica feminista del salario familiar para justificar la explotación, [y] utiliza el sueño de la emancipación de las mujeres para engrasar el motor de la acumulación capitalista" (s/p). Por su parte, Yáñez (2004) señala que "si la flexibilidad puede ser la base para una masiva incorporación de las mujeres al mercado laboral, ella no impide que persistan en él los patrones de discriminación y segregación de género que han sido tradicionales" (p. 122).

En conjunto, el jornal de la agroindustria de exportación en la región de estudio constituye una nueva estrategia de supervivencia del grupo doméstico en el contexto de transformación de la economía campesina y del empobrecimiento de las poblaciones rurales. En particular, el jornal feminizado de las *berries* es una nueva oportunidad de obtener ingresos monetarios para las mujeres P'urhépechas, pero, desde mi perspectiva analítica, encuentro que esta oportunidad no transforma de facto la condición precaria de las mujeres y, en todo caso, la complejiza ya que este modelo económico de agroexportación acelera los procesos de despojo territorial de las comunidades, profundiza las violencias estructurales y coyunturales —la violencia armada—, y acentúa la desigualdad histórica.

Para cerrar este apartado considero que las desigualdades laborales están determinadas por los estereotipos de acuerdo al género, pero también por la condición migratoria y étnica como lo veremos en el siguiente apartado. Es por eso que el enfoque interseccional (Cremshaw, 1988) nos ayuda a comprender la condición de mujer, de

indígena y jornalera que se intersectan en determinado momento en las trayectorias de vida. De modo que no todas las mujeres jornaleras están en la misma posición, existen diferencias intragenéricas.

En el contexto de la agroindustria de las *berries*, como he podido constatar, las enganchadoras tienen un estatus social y un salario mejor que las cortadoras; las empacadoras también perciben ciertos beneficios que no tienen las que cosechan. Por su parte las trabajadoras de planta están mejor posicionadas que las mujeres que trabajan por temporal. Pero ¿de qué depende que una mujer acceda a cierta posición? Es aquí cuando intervienen la posición de clase y los procesos de racialización en la segmentación laboral de la agroindustria de exportación. En el siguiente apartado quiero describir cómo la agroindustria de exportación requiere, para aumentar sus ganancias, de una mano de obra étnicamente diferenciada.

Procesos de racialización en la agroindustria de las *berries*

Las huares son más obedientes y cortan más rápido

La estratificación laboral en la agroindustria de las *berries* denota procesos de racialización de la población trabajadora. Los empleadores hacen uso de los prejuicios, estereotipos y estigmas de acuerdo al origen étnico o al lugar de procedencia de los jornaleros para asignar labores. Así, los estereotipos son usados para asignar las labores más pesadas y con menor remuneración.

Para contextualizar un poco el origen de los estereotipos sociales, en el caso que nos ocupa, hay que advertir que la organización social regional tiene sus antecedentes en las asimetrías históricas de la época colonial. Los Reyes de Salgado fue una población controlada por una élite criolla, se configuró como centro regional enfocado en la producción cañera, por lo que la población P'urhépecha aledaña fue mano de obra para trabajar en las haciendas.[120]

[120] La ciudad de Los Reyes fue producto de la ley de congregación de los pueblos indígenas de la Nueva España. La fertilidad del valle en el que se asentó aquella villa atrajo población de origen español, a través del otorgamiento de mercedes para fundar estancias. Andrés y Santoyo (1996) haciendo referencia a otros autores, registran cómo

Hasta entrado el siglo xx permanecieron las relaciones laborales de peonazgo en la zona. Debido a eso en los imaginarios locales se evoca el origen español de los reyenses y los marcadores étnicos de diferenciación social, como la lengua o la vestimenta, los cuales han sido retomados en los procesos de racialización. De tal manera que las relaciones interétnicas locales, marcadas por el racismo de las élites mestizas hacia los indígenas vecinos, han impactado los procesos de estratificación laboral en la agroindustria de exportación.[121]

Este breve contexto es para señalar que el desarrollo de la agroindustria se da en medio de relaciones interétnicas que contraponen modelos de vida: por un lado, están las comunidades de la Meseta como Cherán y Nurio, que intentan sostener un modelo de vida alternativo reivindicando la territorialidad étnica con enfoque etnoecológico; y, por otro, el auge del modelo agroexportador en la mayor parte de la Meseta que hace uso de la fuerza de trabajo racializada para aumentar las ganancias. Cabe señalar que las comunidades autónomas no están exentas de la participación de sus habitantes en el jornal de agroexportación; la diferencia radica en que en sus territorios no se desarrollan las dinámicas de agroexportación.

En las parcelas de las *berries* escuché decir a una enganchadora y encargada de cuadrilla en el rancho La Cofradía: "las de Tarecuato andan saltando por el surco con sus huaraches [...] cortan más rápido, pero dejan toda la fruta procesada". La autora señaló que los patrones prefieren contratar a mujeres de las comunidades P'urhépechas de Tarecuato y San Isidro porque cosechan rápido la fruta. Esas cuadrillas

---

la familia Farfán Samaniego solicita una merced para establecer un ingenio azucarero y ganadero en 1586. La Real Audiencia se las otorgó en terrenos comunales de Tocumbo, Atapan, entre otros. En este sentido el proceso de despojo de las tierras comunales de esa área se extendió durante la época colonial; así fueron surgiendo los grandes latifundios de propietarios españoles y criollos en la región Los Reyes-Cotija, como lo apuntan Andrés y Santoyo (1996) en su estudio sobre la evolución económica de esas microrregiones.

[121] El sostenimiento del racismo por el origen étnico que se despliega en la región tiene más que ver con perpetuar una situación de poder de las élites económicas mestizas frente a la fuerza política de la identidad P'urhépecha, que con un proceso de dominación hegemónica de "lo blanco" sobre "lo indígena". Otro caso es el de la población de origen afro que llegó a la zona cañera de Los Reyes, a quienes se les ha invisivilizado históricamente.

trabajan a destajo porque se cree que la gente de la sierra es "más rápida" pero "hacen las cosas mal".

"Hacen las cosas mal" y "más rápido" son los estereotipos sobre las mujeres que provienen de comunidades con marcadores étnicos bien definidos como la lengua y la vestimenta.[122] A las mujeres provenientes del pueblo de Zirosto se les paga por jornada un salario fijo, pues regularmente recogen las zarzamoras procesadas que quedan en los surcos tras el paso de las cuadrillas de Tarecuato. A las zirostenses se les considera más pacientes y cuidadosas en su labor.

La fruta procesada en estados avanzados de maduración, que dejan sin cortar las cuadrillas de mujeres de San Isidro y Tarecuato, es delicada y no sirve para llenar *clamshells* (cajitas contenedoras), por lo que no es igual de rentable que la fruta en escasa maduración en el punto justo para la exportación. Ellas trabajan por la cantidad de *clamshells* llenadas para exportación. Mientras que sus compañeras de cuadrillas de Zirosto recogen lo que queda de fruta procesada cobrando un jornal fijo por día. Observamos que en el modelo de producción se utilizan prejuicios y estereotipos basados en las diferencias socioculturales para organizar el trabajo.

En este sentido, respecto a las mujeres y hombres cortadores temporales, los productores hacen distinción en la forma de contrato y prestaciones dependiendo del origen de las y los jornaleros. Los jornaleros de la región tienen mejores condiciones laborales que los inmigrantes por temporada. Las mujeres y hombres de la ciudad de Los Reyes han obtenido la mayoría de los puestos de planta en las empresas empacadoras y en los ranchos productores, mientras que los trabajadores de las localidades contiguas a la Sierra obtienen los

[122] Esta relación no es fortuita. En uno de los recorridos que hice por las comunidades, al llegar a Oruscato y preguntar por temas triviales, como los bordados, una señora me comento que "los indios" viven en el siguiente pueblo, que conforme me fuese adentrando en la sierra encontraría pueblos de "meros indios". Y es que hay una idea, de quienes se autoadscriben como mestizos, de que dependiendo de la localidad se puede ser más o menos "indio". Como aclaración, en la plática que relato las connotaciones de lo indio no fueron negativas. Mientras hacía los quehaceres en el patio de su casa, la mujer me platicaba que en las comunidades indígenas vecinas hay muchos profesionistas, contaba cuántos médicos e ingenieros conocía de Cherato y Sicuicho, mientras que en su pueblo decía "no salimos buenos para el estudio".

empleos temporales. De tal manera que hay distinciones en las formas de contratación entre las comunidades mestizas, las localidades P'urhépechas hablantes del puré –como Tarecuato–, y las poblaciones P'urhépechas cuya lengua materna es el español –como Zirosto–. Sería interesante conocer un estudio que hiciera el cruce entre el nivel de dominio del español y la precarización laboral.

Las empacadoras de zarzamora suelen contratar a mujeres citadinas, consideradas mestizas, bajo la premisa de que son "más capaces" para labores tecnificadas. En los ranchos productores de zarza, la mayoría de las mujeres que obtienen empleos permanentes son de la ciudad, mientras que el jornal temporal es mayoritariamente para las mujeres de las comunidades indígenas –según lo registrado hasta 2015–. Esto tiene implicaciones en las condiciones de formalidad del empleo, pues las personas provenientes de la ciudad cuentan con prestaciones y seguridad social, mientras las jornaleras temporales, provenientes de la ruralidad circundante a Los Reyes o de otros estados como Guerrero —de donde llegan un número importante de migrantes temporales—, no cuentan con esos derechos laborales.

A las jornaleras migrantes de otros estados o a las que provienen de comunidades donde el P'urhépecha es la lengua dominante se les paga a destajo; y en los ranchos donde se les paga un jornal fijo obtienen los salarios más bajos respecto a quienes provienen de comunidades indígenas cuya lengua dominante es el español. Por ejemplo, en un mismo rancho, en el Plan de San Sebastián, a las cuadrillas de cortadoras de Tarecuato les pagaron 110 pesos y a las de Zirosto, 120.[123] Otra explicación podría ser que los enganchadores negociaron salarios diferentes. Sin embargo, en el trabajo de campo registré que, en general, las mujeres que provienen de comunidades P'urhépechas y mantienen el marcador étnico de la lengua puré tienen peores condiciones de trabajo, como es el caso de las féminas originarias de San Isidro y Tarecuato. Al preguntar el porqué de esta diferenciación salarial y del tipo de contrato, un enganchador de San Isidro —comunidad P'urhépecha con su lengua viva— me contó que

[123] Irene, enganchadora de Zirosto, 2014.

las mujeres de esas comunidades de la sierra "no piden sus derechos". Las cuadrillas que dominan el español pueden negociar mejor con los patrones que los grupos que no lo dominan.

A continuación, me refiero al testimonio de una jornalera de Zirosto que se salió de trabajar en las parcelas de una empresa exportadora por las condiciones de trabajo precarias; ella narra cómo la necesidad de las mujeres a las que describe como "bien indígenas" le hace aceptar las peores condiciones de trabajo:

> Aquí lo que perjudicó [es que] empezó a bajar mucha gente de San Felipe, de Tarecuato, por allá no hay trabajo, ¡nada! Entonces esa gente trabaja por lo que les pagan, y ahí [en esa parcela] es donde caen mucho esas mujeres, porque esa está grandísima y cabe mucha gente, pero yo veía a las pobres muchachas así pues bien indígenas y con huarachitos de plástico, ¡pero corrían para para lograr sacar lo que pedían! Se aprovechan de ellas y les pagan por caja bien barato (jornalera de Santa Ana Zirosto, septiembre 2014).

Un enganchador entrevistado en San Isidro me narró que, alguna vez, él gestionó ante el patrón de una empresa extranjera que tiene cultivos de zarzamora que les diera seguro social a las jornaleras, con el argumento de que eran bastantes las mujeres provenientes de su pueblo. El patrón accedió y les dio un plazo para recibir documentación. No obstante, las trabajadoras nunca entregaron los papeles necesarios para darse de alta en el seguro social (credencial de elector, acta de nacimiento, comprobante de domicilio); pues muchas de ellas no cuentan con esos papeles. Se muestra así la acumulación de vulnerabilidades que viven las mujeres P'urhépecha, asociadas a desigualdades estructurales.

La percepción de las mujeres del jornal de Zirosto sobre sus compañeras, provenientes de comunidades como Tarecuato, San Isidro o San Benito, es que ellas aceptan el trabajo en las peores huertas y "se dejan" tratar mal. Por otro lado, "las huares son más obedientes", dice don Justo, productor local. Las empresas y productores prefieren a las mujeres de las comunidades indígenas de la Sierra cuya lengua materna es el P'urhépecha, para los trabajos de la cosecha, porque trabajan por temporada y pueden doblar turnos durante más de un mes sin protestar.

Este tipo de acciones racializadas suceden en otras regiones donde se desarrolla la agroindustria de monocultivos. Por ejemplo, en el caso de la Sierra Tarahumara, Corona y Hernández (2015) registran cómo la población rarámuri es considerada obediente porque no cuestiona el salario, ni las condiciones de trabajo. Esta situación podría tener relación con el grado de dominio del español que es bajo, lo que les dificulta negociar sus derechos pues "la mayor parte de las mujeres indígenas que emigran a las ciudades no hablan o hablan muy poco el español, lo que las ubica en una posición de desventaja en el ámbito laboral y social" (p. 34).

Hay una relación entre el dominio del español y la baja posición laboral. Sin embargo, cuando las cuadrillas de comunidades donde se habla el P'urhépecha consiguen trabajo de planta y pasan los años, como el caso de las mujeres de Zicuicho, las condiciones laborales mejoran.

La conclusión es que la cualidad temporal del jornal, aunada al bajo dominio del español, son factores que precarizan el empleo de las mujeres indígenas hablantes de la región. Estas condiciones dificultan que estas mujeres sean incluidas de manera formal a la vida económica y que sus derechos laborales sean respetados.

> Aparentemente el origen étnico-racial influye de manera importante en la posición que ocupan las personas dentro de la estructura social, siendo la discriminación y la exclusión los mecanismos a través de los cuales un grupo dominante mantiene y justifica la subordinación social y económica de otros, reproduciendo y perpetuando la inequidad (Bello, 2000: 40).

Los migrantes de la región y de otras partes de la entidad que se van a vivir a Los Reyes lo hacen en condiciones de vulnerabilidad. Las familias que entrevisté del municipio de Paracho rentaban cuartos de madera con láminas, por los cuales pagaban 200 pesos a la semana. El menú suele ser repetitivo y poco nutritivo. Por ejemplo, se les ofrece sopa de pasta en la mañana y al regreso del trabajo; otro día, frijoles en la mañana y lo mismo a la hora de la comida. Sin embargo, los entrevistados relataron que "aguantan" esas condiciones porque en sus pueblos de origen no hay trabajo para ellos y tienen que ahorrar la mayor cantidad posible de dinero.

El estatus migratorio es una circunstancia que vulnera más a las mujeres P'urhépechas. Es el caso de la migración del grupo doméstico, cuando la movilidad a los campos no es de ida y vuelta y no es organizada en cuadrillas, sino que es una migración en parejas por periodos de 15 a 30 días o por toda la temporada. Para ilustrar esto, describo a continuación dos breves escenas del trabajo de campo, en el año 2017, tras la represión que vivió el pueblo de Arantepacua, en esa ocasión, fuerzas policíacas entraron a la casa de un hombre mayor que vivía con su nieto, rompieron puertas y vidrios de las ventanas. Tras las amenazas, el niño y el anciano se refugiaron en el baño durante un par de horas bajo el acoso de los agentes. Al paso de los días, el niño no podía dormir por el trauma y los padres no regresaron inmediatamente porque les faltaban 15 días para cumplir su estancia en el jornal de Los Reyes y necesitaban el dinero.

Tras esta descripción no es difícil deducir por qué la zarzamora cultivada en Los Reyes se ha posicionado rápidamente como la más rentable del país: hay suficiente agua, una red de productores –otrora cañeros–, empresas empacadoras, comercializadoras extranjeras instaladas ahí y, sobre todo, una abundante mano de obra, cuya diversidad sociocultural, de género y condición migratoria son variables utilizadas en la organización del proceso de producción. Ser indígena, migrante y/o mujer pueden ser factores que incrementen la obtención de plusvalía, al designar a estos sectores como mano de obra informal y con los más bajos salarios.

Los de Guerrero son más aguantadores

"Esos de Guerrero son los más aguantadores para el corte de caña", me cuenta Antonio mientras recorremos los cañaverales del valle de Los Reyes.[124] Las representaciones locales sobre la gente de Guerrero enfatizan su "aguante" para el trabajo pesado: "esos trabajan de sol a sol por 200 pesos, porque allá en su tierra les pagan 100 por todo el día" (Antonio, Los Reyes, julio de 2014).

[124] Según datos de SAGARPA, en 2014 el ingenio de Santa Clara reportaba 7 mil 741 hectáreas de cañaverales y 3 mil 500 productores (Sayra Casillas Mendoza, 6 de abril de 2009).

La migración guerrerense en temporada de zafra es una larga tradición en las zonas cañeras de Michoacán. Los enganchadores de la empresa van a las zonas marginadas del estado vecino a contratar cuadrillas, a las cuales les brindan transporte, vivienda en albergues y servicios médicos del IMSS. El salario en el corte de caña ronda los mil pesos semanales (cifras trabajo de campo de 2015).

En la contratación de la gente para el corte de caña intervienen visiones estigmatizadas. Un empleador comentó que la gente de Guerrero sabe trabajar en la zafra porque desde niños les enseñan y a los 12 años ya saben agarrar un machete. Según Crescencio, presidente de la Unión Local de Productores de Caña de Azúcar en Los Reyes (2015), los jornaleros de la zafra no sólo provienen de Guerrero, sino que también hay inmigrantes de Chiapas, Oaxaca y algunos de Veracruz.

En el año 2014, llegaron a los albergues de Santa Clara alrededor de 500 jornaleros foráneos y, aproximadamente, 200 de la región. María R., del albergue La Higuerita, me cuenta que acompaña a su esposo porque en su pueblo, en Guerrero, a las mujeres no se les contrata en el campo. Entonces ellos migran a Los Reyes y, mientras su esposo trabaja en la zafra, ella busca empleo en el corte de zarza y juntan dinero para el resto del año. A los niños de todos los cuidan las señoras que no trabajan y, a veces, hay clases de CONAFE para ellos.

La coincidencia de los ciclos productivos ha hecho atractiva la migración de todo el grupo doméstico proveniente de Guerrero, ya que la temporada de la zafra cañera –que va de diciembre a mayo– coincide con la temporada de corte de zarza.[125] En Agua Caliente, donde se encuentra el mayor albergue, el censo de INEGI de 2010 registró que el 73.75% de la población proviene de fuera del estado, que el 41.25% de la población es indígena y el promedio o grado de escolaridad es de 3.1 años. Estas cifras ilustran la pobreza estructural que viven los jornaleros migrantes.

En este sentido se utilizan las representaciones racializadas de la población jornalera para designarles los peores trabajos y aumentar la plusvalía. Entonces se observa cómo los procesos de racialización

[125] Los cinco ingenios son Agua Caliente, La Higuerita, La Purembe, Los Limones y Los Palillos.

histórica en la región, se imbrican a las dinámicas neoliberales extractivistas con la finalidad de aumentar las ganancias de las empresas locales, pero sobre todo las trasnacionales. Es así que los enclaves agroexportadores suelen asentarse en regiones con asimetrías de carácter histórico.[126]

4.2 Disciplinamiento y movilidad de las jornaleras de las *berries*

"Cortadoras de zarza" en Los Reyes, enero de 2014
Foto: Verónica Velázquez

En este punto quiero destacar que las jornaleras de Zirosto experimentan el espacio laboral y la movilidad en la región. Mi objetivo es describir la parcela agroindustrial como lugar de dominación del cuerpo en el modelo productivo de agroexportación. También quiero relatar

[126] En la localidad de Santa Clara, donde se encuentran los otros cuatro albergues, se registran 958 personas sin ninguna escolaridad y un 11.8 % de niños en el municipio que no asiste a la escuela.

la movilidad insegura de las jornaleras, que se desplazan en territorios disputados o controlados por el crimen organizado. Uno de los hallazgos de la investigación para elaborar este libro fue que la inseguridad en el espacio vivido cotidianamente por las jornaleras restringe su capacidad de agencia y la libertad de movilidad, más allá del traslado al trabajo.

En ese sentido veremos cómo las dinámicas territoriales que describí en el capítulo 1 tienen impactos concretos en los cuerpos y en la espacialidad de las mujeres. En la región económica descrita hay distintos controles del territorio, que responden a discontinuidades geopolíticas y a procesos históricos particulares. Las prácticas espaciales del corredor agroindustrial de exportación (aguacates/*berries*) implican la movilidad pendular, de ida y vuelta a las plantaciones de cientos de P'urhépechas y las migraciones estacionales que atraviesan los territorios comunitarios y los terrenos de propiedad privada que están siendo disputados por grupos de interés que trascienden lo regional.

El disciplinamiento del cuerpo en la parcela agroexportadora

Al entrar a un rancho se encuentran carteles o folletos titulados "Reglamento Interno de Trabajo" o "No se debe permitir que los cortadores...", que contienen algunas de las normas más comunes que atañen a la corporalidad de los jornaleros:

> Deberá lavarse las manos antes de empezar a trabajar, en cualquier ausencia de área de trabajo, antes y después de comer, y después de ir al baño.
>
> Si tiene una herida en sus manos y está sangrando, no deberá tocar la fruta o el material de empaque; en caso de que entren en contacto con sangre deberá desecharlos.
>
> No se permite el uso de joyería (cadena, aretes, anillos, pulseras, relojes) dentro del área de trabajo.
>
> No se permiten uñas largas, con esmalte y/o maquillaje dentro del área de trabajo.
>
> Se sancionará con un día de salario a la persona que no cumpla cualquiera de las políticas de higiene.

Las dinámicas de disciplinamiento del cuerpo generan procesos de subjetivación en las jornaleras. De acuerdo con Foucault (2006), "una técnica que es disciplinaria: está centrada en el cuerpo, produce efectos individualizadores, manipula el cuerpo como foco de fuerzas que hay que hacer útiles y dóciles a la vez" (p. 225).

No tener cabello largo, cubrirse el cabello con gorra, usar cubrebocas, sumergir las botas en cloro si van a entrar al área de empaque, son otras de las normas que establecen las empacadoras y comercializadores de capitales nacionales y trasnacionales. Dependiendo del país al que se exporta y de los estándares de higiene, las normas suelen ser aplicadas con más severidad. Por ejemplo, las empresas chinas que están instalándose suelen ser mucho más exigentes con la necesidad de llevar el cuerpo cubierto para no contaminar la fruta.

En estas dinámicas, los seres humanos racializados y diferenciados por su género y por su condición de clase son percibidos como "elementos contaminantes" de los frutos que consumirán los ciudadanos de países como Japón, Francia o Estados Unidos. Además la contaminación que dejan los agrotóxicos en los cuerpos de los jornaleros no es regulada por las instancias del Estado mexicano, que debe exigir la protección de los trabajadores tanto o más que el cuidado que exigen las trasnacionales para con la fruta de exportación.

Entiendo, entonces, a la parcela de *berries* como "el lugar" de la experiencia de la globalización y de la profundización del sistema neoliberal: "(el) espacio local puede ser considerado deícticamente como un lugar: 'cercano de...', 'lejano de...', 'más pobre o más rico que...', 'de refugio y seguridad', 'de acumulación económica', 'de retroceso', 'de esperanza', etcétera" (Ramírez, 2002: 243). En este sentido, la parcela agroexportadora es vista como un lugar de acumulación económica, cuyas prácticas y representaciones espaciales están en sinergia con el sistema de producción capitalista y sus geografías de la desigualdad.

Como hemos visto, las condiciones de clase, etnia y género son usadas en el sistema productivo y alimentan la exclusión y la precarización de sectores, lo que a su vez refuerza las condiciones de desigualdad social. Sin embargo, la espacialidad agroexportadora precisa del disciplinamiento de los cuerpos: higiene, destreza, ritmo, etcétera.

En la parcela de *berries*, el disciplinamiento del cuerpo, mediante el control del arreglo personal y de la utilización de las destrezas físicas "diferenciadas" en el trabajo, genera la vivencia de una espacialidad extractiva, de despojo de la fuerza vital de los jornaleros ante las condiciones precarias del empleo y la contaminación ambiental. El cuerpo de las cortadoras y cortadores es un cuerpo disciplinado y adiestrado para la producción de fruta de calidad de exportación, a cambio de un salario que le permite subsistir al día, sin proyectos a largo plazo. Por otro lado, hablamos de un cuerpo exhausto: "la gota de sudor llega hasta el fundillo", dice doña Carmen. Pero la marcha no para, una tras otra, cosechando en surco, las manos rasgadas, el fuerte olor a pesticida, el ardor en los ojos, no importan. Los pies entumidos por el lodo, la cara quemada: la marcha debe seguir. Pero que no caiga ni una gota de la propia fruta sobre los empaques porque la empacadora regresa todo el cargamento. Este es un escenario donde se observa nítidamente la banalización de la vida humana frente al poder de la acumulación del capital.

El trayecto: "ahí todos los cuerpos se rejuntan"

En la movilidad de ida y vuelta de los pobladores de las localidades rurales y de colonias marginales de las ciudades hacia las huertas y parcelas agroindustriales, la noción de espacio vivido es relevante. La agroindustria produce una nueva forma de vivir el espacio, que se genera con la movilidad y con lugares propicios para el contacto social entre los diferentes actores. A continuación, describo desde mi experiencia etnográfica los trayectos de los jornaleros de la región:

Son las cinco de la mañana cuando llega Lupe a los portales de la plaza de Zirosto, somos las primeras. Lleva en su cabeza una gorra y un paliacate amarrado al cuello. Me comenta que casi no durmió, se acostó un poco antes de las 2:00 am porque estaba terminando el bordado de 35 servilletas que le pidieron para una boda. Luego, se levantó a las 4:00 am para preparar el *lunch* de todos en su casa, sus hijos trabajan el jornal del aguacate.

A esa hora comienza en todo el pueblo el movimiento, los tractores y los jornaleros del aguacate salen un poco más tarde, pero algunos

madrugadores ya van en camino a las huertas del territorio comunal. Al comedor comunitario han llegado las primeras mujeres para preparar los alimentos que se cocinaran en el desayuno. A los portales van llegando de una en una las mujeres. Lucía, la encargada de la cuadrilla, arriba al mismo tiempo que el camión, el cual sale alrededor de las 5:30, pues tienen que estar antes de las 7:00 am dentro de la parcela en el Plan de San Sebastián, pegado a Los Reyes. A veces, el camión da vueltas por el pueblo pitando, buscando a los que se quedaron dormidos. La mayoría son mujeres, pero hay un par de hombres de otras comunidades lejanas (Los Llanitos, La Luz) que se anexan en lo que llega la temporada del corte del aguacate.

Los puestos de café se instalan por las madrugadas en las carreteras aledañas a las ciudades de Uruapan y de Los Reyes, esperando la llegada de las cuadrillas de jornaleros. Desde las 4:00 am, decenas de hombres y mujeres circulan en camionetas y en los llamados "bananos", autobuses escolares usados, que son importados de Estados Unidos.

La red de puestos informales de venta de café funciona como un punto de encuentro de los cortadores de aguacate y de las cortadoras de *berries*, ahí los cuadrilleros conviven y despliegan su capacidad monetaria. "Si no compras te critican", platica Bertha, cortadora de *berries*, quien invierte alrededor de 50 pesos de su salario en alimentos que adquiere en el camino (ida y vuelta). Pueden elegir entre agua caliente para un "nescafé" o un capuchino preparado en vaso de unicel, bebidas que rondan los 8 pesos. Lejos va quedando la costumbre de tomar té de la planta de nurite, que se da en las partes altas de los bosques.

Mientras el puesto de café es un lugar de socialización que los cuadrilleros experimentan como un espacio de recreación e interacción, el transporte masivo al trabajo se convierte en una experiencia de aglomeración de los cuerpos. En esas madrugadas, por las ventanas de los autobuses escolares se alcanzan a distinguir rostros somnolientos y cabizbajos, otros mirando a la nada, quizá repasando, como doña Lupe, los bordados de las servilletas que le faltan para hacer "el entrego" de la boda.

Las escenas del amanecer en la sierra se transformaron en las calles oscuras, donde antes desfilaban las naguas tableadas, contoneándose

rumbo al molino y al acarreo de agua, y ahora se observa a las mujeres subiendo a camiones o camionetas, vestidas de sudadera y pantalón de mezclilla, con su cabello cubierto con pañoletas o gorras de todos colores, de tal manera que la vestimenta cambia, pero la diversidad de colores persiste.

Los bananos (autobuses) son enviados por las empresas, en tanto las camionetas particulares son de todos tamaños y van atiborradas de personas para que quepan más y salga mayor ganancia para el chofer. Suele haber camiones de carga con hombres y mujeres apilados en un pequeño espacio. Sin duda, la experiencia de la movilidad espacial bajo las condiciones de aglomeración de los cuerpos es vivida de manera diferente de acuerdo al género.

Como Paula Soto (2016) lo observa en el metro de la Ciudad de México, el transporte de las jornaleras de las parcelas de *berries* en camionetas y camiones particulares "facilita formas de violencia sexual por la cercanía excesiva entre personas" (p. 130). En palabras de la familia de Ángela de Pamatácuaro, "ahí todos los cuerpos se rejuntan" y el acoso en las cuadrillas mixtas se da y se calla. Toño, de Zirosto, narró que "una mujer bien" no se sube en las camionetas pues ahí "hasta te hacen un hijo".

Aquí regreso al análisis que hice en el capítulo anterior sobre cómo la movilidad del jornal de las *berries* es paradójica. Por un lado, forma parte de un proceso de transformación de los órdenes de género que restringen a las mujeres a cierta espacialidad comunitaria y doméstica. Por el otro, las hace blanco fácil de prejuicios y estigmas por trasgredir dicha espacialidad configurada por los órdenes de género P'urhépechas.

La violencia del estigma por ir a trabajar fuera del pueblo se destaca con comentarios como el de Jesús de Pamatácuaro, quien señala que las jornaleras van porque "les gusta que les den sus arrimones en las camionetas" y que muchas de ellas "se pierden en las parcelas" o terminan en hoteles al final de la jornada. Jesús es maestro de primaria, vive en la ciudad y nunca ha ido al corte de *berries*, esos comentarios los ha escuchado de su familia. Cada vez más mujeres se suman al trabajo, los hombres suelen argumentar en las entrevistas que les dan permiso a sus señoras de ir a las *berries* si se van en camión, sentadas con alguna tía o cuñada.

Mientras en otros contextos "el acto de viajar en sí mismo representa la libertad de movimiento en el espacio público y la potencial apropiación del espacio público" (Soto, 2016: 128), en la movilidad de la agroindustrial de exportación se convierte en un riesgo de sufrir acoso sexual en el transporte y estigmatización en la comunidad.

Trayectos inseguros: el cuerpo accidentado

En 2009, un camión chocó al quedarse sin frenos.[127] Transportaba una cuadrilla de 40 personas que se dirigía a Los Reyes y murieron cuatro de la comunidad indígena de San Benito y uno de Pamatácuaro. Los otros 35 quedaron gravemente heridos. Los jornaleros de las *berries* de esas comunidades no cuentan con seguro social y las familias de aquellos fallecidos nunca recibieron indemnización. De hecho, en abril de 2014,[128] hubo otro accidente por falta de frenos, ya que las unidades son viejas –prácticamente desechadas en Estados Unidos por sus condiciones inseguras–. Después de lograr detener el camión en una rampa y quedarse al borde de un precipicio, los jornaleros fueron a trabajar.

El traslado y la falta de garantías laborales, como el seguro médico, revelan uno de los puntos donde se ancla la vulnerabilidad y las opresiones que enfrentan mujeres y hombres jornaleros en la búsqueda de la subsistencia. Dichas inseguridades se conjugan con los contextos de inseguridad que marca el territorio donde transitan las mujeres jornaleras, como lo he referido en el primer capítulo.

Jornaleras, armas y narco

La connivencia con personas vinculadas al narcotráfico es un elemento más de las experiencias que viven algunas jornaleras:

"Yo trabajaba con el señor que se llama *Fulano*. Ahorita está en la

[127] Periódico *El Cambio* <http://www.cambiodemichoacan.com.mx/vernota.php?id=101356>.

[128] Periódico *Primera Plana,* recuperado de: <http://1aplana.mx/noticias/michoacan/rampa-evita-tragedia-de-camion-de-jornaleros-en-tramo-los-reyes-pamatacuaro/>.

cárcel, porque era sobrino del *Sutano* [un narco]", narra la jornalera "Carmela" quien trabajó en el corte de zarzamora en Los Reyes. Cuenta que su expatrón se involucró con el narco al pedir ayuda por un conflicto con tierras de una comunidad. "Lo iban a meter a la cárcel porque tumbó unos pinos para plantar aguacate [...] se le echó todo el ejido de [...], se le echó encima y lo iban a echar a la cárcel, y él para protegerse, para que no lo echaran a la cárcel, pues habló con ellos [los narcos] para que lo defendieran".

En esta breve descripción podemos ver cómo ha operado el despojo y la extorsión en la región y cómo las jornaleras son testigos de esas dinámicas, que revelan las formas violentas en el control del territorio.

> Duré dos años trabajando con él y él andaba en eso. Él me platicó todo. Pus [*sic*] todo, cómo anduvo con ellos y todo lo que hacían con ellos, todo me platicaba. Cuando mataban y cuando así, y todo el tiempo. Todo eso me platicaba y me decía de "no pus fuimos a tal parte y que esto y que lo otro y que acarreamos muertos y los sepultábamos" y todo eso.

Carmela me cuenta nerviosa cómo ella no estaba interesada en escuchar esas pláticas, pero era parte su trabajo, ya que era personal cercano a su patrón porque ella era encargada en el rancho de corte de *berries*.

> Y me decía, no pus que a veces hasta nos paraban así los militares, así a esculcarnos y decía: "¿sabes qué? no tengas miedo y no nos van a hacer nada", y yo "¿no?", "y no te pongas nerviosa", y no, no, así, y a veces hasta nos paraban los soldados y este "vamos a esculcar la camioneta", y en la camioneta, abajo del asiento 'onde yo venía con armas, armas.

El patrón de Carmela le daba empleo en las *berries*, pero las armas las escondía en una huerta de aguacate. "Yo le decía: 'me habían de haber matado porque yo andaba por allá', eran como tres horas de camino del pueblo a la huerta". De esta forma, Carmela cuenta que se vio involucrada en los negocios sucios del patrón que la pusieron en riesgo, lo que ella vivió con mucho temor pudiendo incluso terminar en la cárcel.

Al respecto Paula Soto Villagrán analiza la relación entre cuerpo, emociones y lugares a partir del miedo encarnado en las mujeres. Analiza "cómo se entrelazan los condicionantes espaciales corporales y emocionales en los modos de habitar de las mujeres..." (Soto, 2013: 197).

La territorialización de la violencia en las comunidades

> Eran las 5:30 de la tarde en Santa Ana Zirosto. Nos reunimos como de costumbre las ocho frente a la casa de Genoveva. Nuestro plan era caminar por las tardes en lo que llegaba la temporada de corte. Salimos por la vereda que lleva a Timbo. Había un cielo despejado tras la lluvia de medio día. Pasando el Toril (plaza de toros) las huertas de aguacate se extienden hasta el horizonte, el territorio de Zirosto se mezcla entre tonalidades de verde con el de Peribán. Cuando avanzamos medio kilómetro fuera del pueblo, nos topamos con un hombre con su arma apuntando a la maleza y su camioneta atravesada en el camino. Lo primero que dijo alguien: '¿Será un cuidador?'. Cuando nadie lo reconoció, seguimos lentamente sin voltear. Casi nadie hablo del tema, sólo dijeron que la manta (impermeable) negra que traía yo parecía de encapuchado y por eso nos miró. Luego escuchamos que arrancó la camioneta. Todas nos hicimos a la orilla con un silencio abismal. De pronto se cruza en nuestro camino y saca de nuevo su arma de grueso calibre, como impidiendo nuestro paso. María, con su hija en brazos, dijo entonces: 'Hay que seguir, si no va a pensar que nosotros tenemos algo'. El hombre seguía frente a nosotros como a 20 metros, con su arma y su mirada hacia la maleza. Entonces Guadalupe enfatizó: '¡No, hay que darnos la vuelta!'. Las opiniones se dividieron. No sabíamos qué era más seguro, si seguir como si nada o dar la vuelta. Ganó la opinión de retornar lentamente. En el camino Genoveva exclamó: 'Esto no pasaba aquí antes, antes uno podía andar y no pasaba nada, era seguro'. Al llegar al pueblo, Martha dijo: 'Aquí me siento segura', y Guadalupe señaló: 'Hasta se me enchinó la piel'. Carmen, la más grande de todas, dijo no haber sentido miedo. Todas habíamos caminado la semana anterior por otro camino que cruza la carretera donde hay una autodefensa externa, con la debida precaución, pero nos tomó por sorpresa que en los caminos dentro del territorio de Zirosto y cercanos al pueblo de pronto se cruzara un hombre armado ajeno a la comunidad (escena construida a partir de las narraciones del trabajo de campo, 2012).

Uno de los hallazgos fue reconocer la inmovilidad que genera la violencia, la política de territorialización bélica del Estado configurada bajo órdenes criminales. La escena vivida en el trabajo de campo me sirve para ilustrar las situaciones que viven las mujeres al intentar desplazarse por su territorio comunitario como lo hacían antes. El temor a la violencia "modela la relación con los demás incluyendo la movilidad/inmovilidad y en la apropiación que en él y del espacio público realizan las mujeres" (Soto, 2013: 213). En este sentido acudimos a una espacialidad donde el control es de orden patriarcal.[129] En esos espacios, las mujeres crean estrategias para evadir el peligro, como salir acompañadas o pedir a un familiar varón que las espere en algún punto.

La hipermasculinización del espacio (De Marinis, 2016) ha sido una constante desde que los grupos del crimen organizado se apoderaron del control de las carreteras y caminos de la región. En el trabajo de campo (2014) la presencia de las autodefensas ha generado la misma percepción de vulnerabilidad de las mujeres, por lo que debe ser "protegida" y "cuidada", y el hombre es el que puede desplazarse al cerro, fuera de la comunidad o andar a altas horas de la noche en la calle.

En varios momentos, durante el trabajo de campo en Zirosto, experimenté el miedo provocado por la inseguridad y presencia de hombres armados, como lo referí en el capítulo 1, cuando nos topamos con autodefensas en los linderos mismos de la comunidad. Los territorios de la violencia atraviesan efectivamente el espacio de vida de las jornaleras, van desde su comunidad al trayecto hacia las *berries* y los ranchos agroindustriales. En algunos recorridos por el territorio comunitario, me mostraron los lugares donde depositaron el cuerpo de un joven de la comunidad asesinado. Veena Das (2008), en su texto "Antropología del dolor", refiere que los procesos de violencia marcan lugares en el territorio y tienen un impacto sobre el colectivo, aunque esto no sea discutido dentro del mismo territorio de Zirosto.

---

[129] Paula Soto Villagrán analiza la relación entre cuerpo, emociones y lugares a partir del miedo encarnado en las mujeres. Su enfoque parte de lo que ella denomina las geografías feministas. Destaca su análisis del miedo como una emoción; observa cómo se entrelazan los condicionantes espaciales corporales y emocionales en los modos de habitar de las mujeres (p. 197).

Mientras estaba en campo, "los comunitarios" pasaban poco por el pueblo, pero cuando lo hacían iban mostrando sus armas y, alguna vez, gritando que levantarían hasta el último perro de la plaza. Esas eran las escenas en aquellos días de mi estancia inicial en Zirosto. Regresé un año después y los grupos armados externos se habían ido, pero la violencia vinculada a los grupos armados permanece, aunque se reconfiguran sus formas.

A lo largo de trayecto de las jornaleras, las topofilias se han convertido en marcajes del miedo; por ejemplo, una cruz en el camino donde hubo un enfrentamiento, un lugar donde depositaron cabezas en la vía pública o zonas donde hay fosas clandestinas. Hay también lugares de riesgo por los retenes armados o por las fronteras disputadas por grupos criminales. Es así que vemos cómo la territorialización bélica de la región está ligada a las dinámicas de monocultivo y a la vida de las jornaleras.

4.3 Territorialidad agroexportadora encarnada

Existen vidas que no merecen la pena ser lloradas, como señala Butler (2006). Como las decenas de bebés no nacidos que yacen en los panteones de la región. La estadística incrementa en ciertas temporadas del año donde los pesticidas se esparcen con mayor facilidad en el ambiente. En las cruces de las tumbas del panteón está dibujado sólo un año, sólo un mes y sólo un día. Cinco, seis o siete meses los bebés vivieron en el vientre de sus madres y no tuvieron derecho al nacimiento. Como colectivo, los familiares y los ciudadanos de esta región no hemos tenido el derecho a un duelo público.

Estas vidas no nacidas permanecen en el anonimato, no salen en el periódico, no son vistas en reportajes televisivos y lo más preocupante, no hay estadísticas de sus muertes relacionadas con la contaminación ambiental de agrotóxicos y con el aborto.

La ciudadanía de la Meseta P'urhépecha nos hemos acostumbrado a no sentir pena por los muertos derivados por la violencia del narcotráfico, y hemos entendido que las muertes por la contaminación ambiental son daños colaterales del progreso económico de los sectores aguacatero y de las *berries*.

En este breve apartado, a partir de los testimonios de vida de las jornaleras, quiero describir la condición de vulnerabilidad que encarnan sus cuerpos. Describo el cuerpo vulnerable de las mujeres ante la presencia de agrotóxicos. En esta sección, pongo en el centro una serie de descripciones y relatos que pude recoger en el campo, que voy introduciendo como pequeñas viñetas que ayudan a situar la problemática que describo; en la segunda parte, incorporo una trayectoria de vida que revela los significados del ser jornalera.

El cuerpo vulnerable: intoxicación y muerte por agrotóxicos

Las mujeres P'urhépechas encarnan en sus cuerpos la precarización de la vida que ha acentuado el modelo agroexportador. Hay un riesgo con la aplicación de plaguicidas en la salud de los trabajadores y pobladores locales, usados tanto en la agroindustria de las *berries* como del aguacate. Los casos reportados con intoxicaciones agudas por plaguicidas colocan a Michoacán en el segundo lugar: "durante 2016 se registraron 3 mil 869 casos en la república mexicana. Michoacán presentó 308, sólo superado por Jalisco, con 745".[130] Uruapan y Los Reyes se encuentran en los primeros lugares de los reportes. Sin embargo, no se registran muchos casos y, además de la intoxicación aguda, hay un daño crónico en las poblaciones cercanas y los trabajadores.

En el trabajo de campo, registré casos de migrañas, cáncer de ovario, infertilidad, problemas mentales, malformaciones fetales, hidrocefalia, cáncer de piel, leucemia, lupus y cirrosis, y al buscar literatura (Seefoó, 2005) sobre los efectos de los agroquímicos, las enfermedades podrían estar relacionadas con los pesticidas que aplican, los cuales tienen efectos a corto plazo como intoxicaciones y otros daños incluso citogenéticos que permanecerán en las generaciones venideras: "La genotoxicidad es más alta en niños y en mujeres embarazadas, hay una asociación de malformaciones congénitas por la exposición materna a pesticidas" (Muchut, S, et. al. 2011).

[130] *Mi Morelia* (2017, 13 de mayo). Michoacán, de los estados con más intoxicación por plaguicidas [en línea]. *Mi Morelia*. Recuperado de: <https://www.mimorelia.com/michoacan-de-los-estados-con-mas-intoxicacion-por-plaguicidas/>

En el caso de Zirosto, las cortadoras de *berries* y sus familias están doblemente expuestas a los agroquímicos. Por un lado, en el trabajo se exponen a estos agrotóxicos y, por el otro, en sus comunidades las huertas de aguacate son un riesgo cuando las fumigan ya que están próximas a sus viviendas. En este sentido, la cantidad de veneno que se vierte sobre el medio ambiente y sobre los cuerpos de las y los jornaleros, parece ser directamente proporcional a la productividad y ganancias de las empresas de exportación.[131]

Durante mi estancia, una joven fue diagnosticada con lupus. Al entrevistarme con ella, recuerda los tiempos felices que pasó trabajando en el jornal de las *berries*. Cuando se supo de su enfermedad, vivió cierta segregación social pues pensaban que era contagioso.

Otro caso es el de la hija mayor de Carmen, una de las jornaleras a las que entrevisté, la mujer murió "de cáncer en la sangre" a los 35 años:

> Pues ya, flaqueando y flaqueando nada más no decía que andaba mal, estaba bien flaca y que no le daban ganas y que se sentía cansada de los pies bien cansada y le decía yo ¿por qué? ha de ser la edad, pero me siento bien cansada, así decía ella, bien cansada, mal. "Vete a ver que te dicen, mija, córrele", decía, "sí voy a ir, 'amá, sí voy a ir". ¡Na iba! Y se cortó con la licuadora y le salió sangre y ya vino aquí y me dijo: "sabes qué, 'amá, sabes que me corté con la licuadora" y le salió una de sangre bien pálida, blanca, ya de ahí. "¿A ver tus manos, mija? ¿A ver tus manos?", y yo decía: "Mira, hija, tus manos". "Mira que manos tengo 'amá" y se hacía así (se mueve) "ay, hija", y se desmayó (Carmen, Zirosto, 2014).

A la hija de Carmen le diagnosticaron leucemia. Pasaba las horas sentada en el patio, en pleno calor, cobijada porque tenía frío, "que

---

131 Para pensar en la enfermedad y el cuerpo, me remití a la lectura *La Muerte Sin Llanto* de Nancy Scheper-Hugue. En las plantaciones de azúcar que analiza Scheper-Hugue, desde las historias de mujeres y hombres de aquella región, Nancy nos describe el impacto de los procesos económico-políticos mundiales en la salud de la población. Ante los pocos estudios sobre el tema en la zona, recurrí a fuentes de los medios de comunicación, como el de una periodista francesa titulado "El aguacate de sangre", un reportaje sobre los plaguicidas utilizados y sus daños en la salud de los pobladores locales.

tenía harto frío y los pies, que no los aguantaba. Ni ganas de comer na' más y ya le dimos que las habas son buenas pa' la anemia y las lentejas, y las verduras, frijol si pues vea', pues no quería comer porque no le daba hambre ¡no le daba hambre!" (Carmen, Zirosto, 2014).

Estos son los hallazgos más lamentables del trabajo de campo, la configuración de cuerpos vulnerables ante la precarización de la vida que implica las condiciones materiales y laborales de la población, pero también la contaminación y destrucción del medio ambiente.

4.4 Mujer, indígena y sin tierra

De entre todas las historias de las jornaleras de Zirosto, elegí una para ilustrar el sentido en que la precarización de las vidas de las jornaleras de Zirosto resulta de un cúmulo de opresiones y vulnerabilidades a las que se sobreponen. Como lo he destacado a lo largo del libro y en este capítulo, estas múltiples opresiones se potencian ante la profundización de un modelo económico extractivo y ante las violencias bélicas en un Estado neoliberal.

La trayectoria de vida en la que centro mi relato es la de Lucía, quien fue una de las primeras mujeres de Zirosto en salir a trabajar al corte de las *berries*. Mucho me costó decidir describir el testimonio de vida de Lucía, aún me pone la piel chinita recordar sus palabras, y al final del camino de esta escritura veo también que ella es el ejemplo de aquellas personas que tratan de sortear las violencias que se encadenan. Con todo, Lucía nos muestra el valor que tuvo para confrontar sus miedos e intentar una y otra vez que suceda algo distinto, algo mejor para su vida y para la de quienes la rodean.

"No sé por qué me tocó a mí esta vida"

"En veces, cuando he tratado de quitarme la vida es por todo lo que he sufrido [se le corta la voz] y por todo lo que he vivido y todo, pues yo ya no sé ni qué hacer, y le digo pus [*sic*] [silencio] ¡no sé por qué me tocó a mí está vida! (Lucía, 2014).

Con estas palabras Lucía sintetiza su desesperanza ante lo que concibe como su "mala suerte" en la vida, lo que ella vive tan angustio-

samente es resultado en buena medida de las violencias estructurales y prácticas espaciales de la agroexportación, que han marcado su vida, convirtiéndola en un cuerpo desechable más de los que expulsa la industria en la región, en palabras de Butler (*op. cit.*).

Tras meses en campo el bebé de la hija de Lucía había nacido prematuramente y fui a conocerlo. Aquella mañana entré con un *kit* de ropa de recién nacido. En la cama estaba recostado Víctor, el nieto de Lucía, era pequeñito, vestido con un gorrito muy lindo, su carita tenía una tez rosadita, sus manitas tenían deditos largos y su boquita parecía sonreír.

Tras unos minutos llegó Lucía del jornal de zarza, al entrar al cuarto donde yo contemplaba a su nieto le comenté con emoción: "¡qué bonito bebé!, ¡es hermoso!", y ella respondió en un tono algo llano "sí verdad... estamos esperando a que se muera*";* esa frase de pronto detuvo todo a mi alrededor; aún recuerdo la escena, la hija y yo sentadas en la cama, él bebé en medio de Lucía de pie viéndome a los ojos tras soltar esas palabras duras y amargas.

Tras mi desconcierto evidente, Lucía me enseñó las radiografías de la cabecita de Víctor con 90% agua, una hidrocefalia muy avanzada, yo no lo había notado por su gorrito. La hija de Lucía estaba contenta mimándolo, pero Lucía parecía ser fría tras el pronóstico. Los médicos en Uruapan le dijeron que mejor se lo llevara, pues "de todas formas" se iba a morir y era mejor que conociera la que iba a ser su casa, que morir en el hospital.

Esa tarde comprendí cómo se encadenan las violencias en las vidas de las mujeres jornaleras P'urhépechas, cuando me contó que como no tenía dinero para llevar a su nieto a un hospital especializado, le pidió un préstamo a su patrón. Él le respondió que mejor le daba dinero a cambio del niño, que él lo curaba y que se olvidará de él. Ella le respondió que él bebé era su sangre y no pensaba regalarlo.

El sufrimiento en la vida de Lucía no es único, es parte de un conjunto de violencias que se intersectan, lo que suele agudizarse de acuerdo con la posición social y trayectoria de vida de los actores. El hecho de que Víctor haya nacido con hidrocefalia puede estar asociado a la exposición a plaguicidas de la madre en el jornal de *berries* donde trabaja o por las huertas de aguacate muy cercanas a su casa, lo que ya

no pude comprobar, aunque hay una tendencia a que una gran parte de los niños tengan malformaciones congénitas como espina bífida oculta, hidrocefalias, etcétera. Además del incremento exponencial de abortos, los panteones de las comunidades vecinas tienen amplias secciones de no nacidos.

La trayectoria de Lucía está marcada por la pobreza de su familia, al ser parte de "los sin tierra" en la comunidad. Lucía creció en medio de una huerta de aguacates de Santa Ana Zirosto, una de las primeras de la comunidad. Su familia trabajaba para un propietario foráneo de extensos terrenos, que algún día fueron comunales, los cuales compró tras el estallido del volcán convirtiéndolos en pequeña propiedad al amparo de las autoridades agrarias, tema que desarrollé en el capítulo 2.

Lucía no viene de una familia de comuneros, lo que la hace distinta a otras comuneras. Su aprendizaje se dio bajo una lógica servil, al vivir en terrenos del patrón.

> En una huerta, ahí nací, ahí crecí, ahí fue toda mi niñez en una huerta de aguacate, por eso te digo que yo fue en el trabajo siempre [...]. Desde niña juntaba aguacate caído y en tiempo de corte me encargaba yo de pesar los camiones de aguacate que se iba pa' allá, porque antes no había básculas de estas, antes nomás había básculas de toneladas y yo tenía que pesar [...] y ya el fin de semana le entregaba todo al señor dueño de la huerta.

A los 8 años Lucía ya se encargaba de registrar los pesajes de las cajas de aguacate que registraba la báscula. De tal manera que las opciones de vida y sus maneras de vivir el territorio se fueron perfilando desde la niñez.

En la huerta de aguacate yace su más triste recuerdo de la infancia, cuando a los 12 años de edad mientras pedaleaba su bicicleta un cortador de aguacate "la raptó". Se la llevó a la carretera dejando tirada la bici y la subió a un autobús rumbo a Uruapan. Así lo narra: "Y entonces [pausa] pues ya me, me agarró y me llevó a la fuerza. Pues cuando ya vieron yo no estaba, nomás la pura bicicleta". Aún teniendo 12 años, los órdenes de género P'urhépechas pesaron sobre su destino, pues la gente de la comunidad concluyó que se había ido por su voluntad, y su

familia no fue a buscarla. Al narrarme esos momentos Lucía enfatiza: "y por eso he sufrido mucho con él, he sufrido muchísimo con él".

Años después regresaron a Zirosto, ella y quien ahora es su esposo. En 1998 su hermana quedó viuda, entonces comenzó a trabajar por recomendación de una mujer de Los Reyes que comerciaba con duraznos. Pronto se sumaron al jornal Lucía y otra hermana. Fueron las primeras del pueblo en emplearse en el jornal.

Ante la violencia doméstica, el trabajo en el jornal ha sido un escape para Lucía. En los ranchos de zarzamora, ella se encarga de pesar los cargamentos de *berries* que van para el empaque. Eso le implica mucha presión: "si un *clamshell* está manchado de abajo, porque la fruta agarró proceso, te regresan todo el tráiler", por este trabajo especializado ella gana 300 pesos más que el resto de las jornaleras.

Los fragmentos anteriores de la vida de Lucía dejan ver que las violencias se superponen: su situación de mujer normada por los órdenes P'urhépechas; y su condición de clase, al nacer en una familia sin tierra que le inculca la cultura laboral del peón y la vivencia encarnada de las geografías capitalistas y racistas donde ella tuvo que transitar después de haber sido raptada.

"A mí me traen como la más fuerte"

La otra cara de su trayectoria es el estatus que ha ganado; ella tiene el reconocimiento de su familia "y siempre por eso te digo que a mí me traen como la más fuerte". Lucía comenta que le cuesta trabajo sostener la responsabilidad de ser pilar: "yo no me siento tan fuerte, porque hay cosas que yo no puedo, no soporto y aunque me estoy ahí, y yo pues 'ira, temblando, ¡pero tengo que salir adelante!".

Entre las muchas anécdotas del accionar de Lucía en pro de su familia, está la satisfacción de haber salvado parte de la mano de su sobrino tras una explosión de un cohete. Relata que al llegar al hospital en Los Reyes el doctor le comentó que iban a amputarla "y me metí y al tiempo que vi la radiografía, le dije: 'a mí no me hacen mensa', le dije, 'él tiene todavía dedos', le dije, 'ahí le sale que todavía tiene dedos', le dije '¿y para qué se la van a mochar?'". Logró gestionar el traslado al hospital infantil de Morelia.

Para Lucía luchar por el derecho a la salud y la atención ha significado una gran satisfacción, enfatiza que, sin conocer la ciudad, sólo con instrucción primaria y muchas veces sola, ha logrado conseguir seguro popular, operar a Víctor, salvar a su hija tras un parto prematuro, etcétera. Esa vez, gracias a esa operación, su sobrino recuperó dos dedos con movilidad. Esta actitud altruista va más allá de su familia:

> Yo por todo el pueblo me preocupo, yo así que sé que está alguien enfermo y saben que, en lo que pueda yo ayudarles, yo aquí estoy [...] cuando nadie quiere ir con otros enfermos, le digo: 'aquí estoy yo, aunque no sean mis parientes aquí estoy yo', yo, yo voy, no le hace que yo tenga problemas en mi casa, pero yo voy, yo sé que estoy haciendo una cosa por ayudar.

Lucía es una mujer muy participativa en los espacios comunitarios, siempre está dispuesta colaborar en los comités de padres de familia, en las clínicas de salud o en las labores de la iglesia, cuenta: "de Oportunidades me preguntan mucha gente, 'oyes, ¿cómo le hago para esto y para esto otro?', 'no, miren, háganle así o si quieren yo voy y allá, voy a las oficinas y allá así platico sus problemas y así.'" Sin duda Lucía acciona su agencia por el bien común; "yo me ando arrimando, 'saben qué, mire, es que esa señora tiene este problema, cómo ve, esto y esto', y las señoras por vergüenza no hablan y me platican a mí".

"Cuando salgo a trabajar, allá se me olvida todo"

El jornal de la *berries* genera un espacio para discutir la violencia doméstica que viven las mujeres en la región: "en el trabajo hay muchas, a'i tengo muchas amigas ahí, que todas pasan y me platican que ay 'mira esto me pasó' y que 'ora me peleé' y que 'ora me dijo esto', y que 'ora me corrió' y que 'ora ay que no sé ni qué hacer'. Y a veces le... pues se agarran a llorar", a pesar de ser muy joven, 39 años, Lucía pasó de un hogar donde su esposo no le permitía salir de casa, a dar consejos de cómo evadir o lidiar con la violencia machista.

> Y yo les digo a ellas [sus compañeras del jornal] miren, a lo mejor todo, ¡todo! ¡todo lo que a uno le dicen!, a cómo a uno lo tratan, hay

> que echárselo al hombro, le dije, porque ellos hasta hacen para sentir mal a uno y pa' tenerlo a uno humillado y de cualquier cosa nada más agachar la cabeza. Y es lo que los hombres quieren que uno esté, y esté, y, le digo, y no, uno tiene que demostrarles que hay que, aunque es fuerte, aunque por dentro sienta uno que se está muriendo.

Los consejos que da Lucía los aprendió tras el paso del tiempo de haber entrado a trabajar en el jornal: "y por eso mi esposo dice: 'desde que empezaste a trabajar te volviste otra y no sé qué tanto', le digo: 'pues sí, es que, sí antes era más mensa', digo, 'pero ya no'".

Ella me cuenta las estrategias que ha aprendido de sus compañeras, así como unas le piden consejo, otras le han dicho cómo defenderse y que puede "meter la cárcel" a hombres si la golpean.

Antes permitía los gritos, el maltrato, pero dice "y de tantas pláticas pues que uno, uno, este, así pues, así escucha, pues uno ya va agarrando, así, cómo defenderse". Lucía prefiere evadir la violencia "Y lo dejo que esté alegando ya cuando se le baje todo el coraje, llego, o cuando él está así, ¡yo llego más enojada! Y ya pues así ya se, se asusta, ya pues ya, dice: 'pues qué pasó con ésta'. Pero yo nomás así lo hago, nada más".

En el corte de zarza, narra, "uno comparte ideas y así. Y así, y así es lo que le, así nos agarramos pues así diciendo, en pláticas pues, así ya compartimos experiencias y compartimos ya".

Entonces el jornal es también un espacio de socialización de las experiencias de vida de las mujeres, que permite la reflexividad en torno a los órdenes de género P'urhépechas y mestizos. Gracias al jornal se tejen redes de sororidad para la escucha y el apoyo afectivo, en esto encontramos situaciones similares a las que viven las mujeres de Cherán, aunque en contextos muy diferentes, como se verá en el siguiente capítulo.

Las pinceladas de esta trayectoria de vida nos muestran cómo se entrecruzan y potencian las opresiones en las historias de vida de las jornaleras P'urhépechas, pero también el estatus que ganan dentro de sus grupos domésticos las cortadoras de zarza, que trascienden los estigmas que en la comunidad tienen sobre ellas por no cumplir el deber ser de los órdenes de género. Muestran también, que aun

con las condiciones de precarización del trabajo, en el jornal de agroexportación se generan redes entre mujeres que comparten situaciones de vida y exclusiones que son soportes importantes para pensar estrategias para vivir mejor.

Inicié esta historia hablando de mi visita para conocer al bebito, Víctor, pero ¿qué pasó con él? Días después de aquella tarde, Lucía llevó a la clínica local al bebé, la doctora lo canalizó al hospital pediátrico infantil de Morelia y consiguió un tratamiento adecuado que le ayudó a salir de la situación grave. La estancia en el hospital significó que ella y su hija trabajaran aún más para solventar los gastos del bebé.

Víctor creció gordito y sonriente, sin embargo, tras una operación delicada para drenar el agua, Víctor falleció a los nueve meses. Tras su muerte, alguna gente murmuró que se fue porque no había sido bien atendido por la mamá de Lucía.

La vida de Lucía revela que un conjunto de violencias y dificultades se van acumulando para resultar en situaciones de nuevas exclusiones. El haber nacido en una familia "sin tierra" y raptada a los doce años, marcó su vida, lo que dio pauta para el encadenamiento posterior de las violencias. Aunque el jornal es percibido por ella como espacio de realización en cierto sentido, los años van demostrando que sus condiciones de vida no mejoran por ese ingreso, y cada vez está más cansada para el trabajo en la empresa. Como encargada recibe un salario para vivir al día. Lo que tiene trascendencia para la salud de Lucía, y de quienes la rodean, son los agrotóxicos "invisibles" de la agroindustria de exportación que traen dolor y muerte a su vida, sin ninguna explicación aparente del porqué le tocó a ella vivir esa vida.

Reflexión final

En este capítulo analicé la precarización de la vida a la que están expuestas las mujeres que trabajan en la agroindustria, como una manera de llevar el foco a la forma en que las jornaleras P'urhépechas de Zirosto y de la región experimentan su inserción laboral, y el sentido en que sus lógicas de vida y opresión de género se potencian en estos contextos. Asimismo, me interesó mostrar a través de testimonios y etnografía que, aún en esos espacios de violencias acumuladas, las

mujeres buscan sentido a su vida. En este desarrollo me fueron muy útiles la propuesta teórica de la precariedad y las vidas que no valen planteada por Butler (*op. cit.*), como la perspectiva interseccional para el análisis de las violencias y sus concatenaciones, que retomo aquí desde la propuesta de Cremshaw (2011).

La vida precaria es la condición en la que las opresiones históricas se potencian en una geopolítica de acumulación de ganancias del modelo neoliberal, basada en el despojo, la destrucción de la naturaleza, el control bélico de los territorios y la extracción de la fuerza vital de los trabajadores en la lógica del ganar-ganar de los grandes capitales. En este contexto, el cuerpo femenino de las jornaleras indígenas constituye el lugar donde se traducen distintas opresiones que se intersectan y potencian mutuamente, reproduciéndose en la lógica de la reterritorialización agroexportadora. Cuerpos despojados de su fuerza de trabajo, cuerpos envenados por los agrotóxicos, cuerpos domesticados y cuerpos controlados por los órdenes patriarcales.

El enfoque interseccional nos ayuda a comprender la acumulación de opresiones que viven las jornaleras. En la primera parte vimos cómo se utilizan las diferencias de género, el origen étnico o la condición de ser migrante en la estratificación de la mano de obra. Una mano de obra de precarizada.

Desde las experiencias concretas "corporizadas" de las mujeres en la parcela, en el espacio comunitario, en los lugares de miedo, etcétera, hasta los procesos en los que se configura un territorio agroindustrial, el cuerpo está atravesado por el género y por la etnicidad. Asimismo, sobresale la disposición corporal y generizada del trabajo de jornal que requiere manos dóciles y ágiles en el caso de las *berries* y músculos tonificados y cuerpos ágiles en el caso del aguacate.

Durante el trabajo de campo en las parcelas de Los Reyes y en las entrevistas, emergió también la diferenciación laboral a partir del origen de las mujeres jornaleras. Así, la agilidad del cuerpo es relacionada con las cuadrillas de jornaleros de origen P'urhépecha.

La geopolítica de la desigualdad esconde bajo la lógica del progreso la precarización de la vida de miles de campesinos cuyo modelo de vida se ha transformado. El capitalismo en su fase neoliberal alimenta las relaciones racistas contemporáneas, que a su vez se sustentan en un

racismo histórico de origen colonial. En el primer apartado, vemos que el prejuicio sobre personas provenientes de un mismo grupo étnico, o por su procedencia geográfica, genera estereotipos que son retomados en la división laboral de la agroindustria de las *berries*, del aguacate y de la caña. Algunas veces los estereotipos producen estigmas como el caso de la gente proveniente de Guerrero que es considerada por los lugareños como "más aguantadora".

Así también se hizo ver que el no dominar el español expone a las jornaleras a condiciones de laborales más desventajosas y que su condición migratoria propicia pagos diferenciados, generalmente bajo la lógica de que las jornaleras P'urhépechas no van a reclamar.

En este sentido, considero que los prejuicios, estereotipos y estigmas repercuten no sólo a nivel simbólico, sino que reproducen procesos de diferenciación social que se convierten muchas veces en actos discriminatorios en el trabajo.

Los testimonios e historias de mujeres jornaleras de Zirosto, a las que me referí en la segunda parte, dan cuenta de cómo opera la interseccionalidad de opresiones en la vida misma de las mujeres y no sólo en el espacio laboral, impidiendo que construyan un vínculo entre sus experiencias vividas y el espacio laboral, lo que en buena medida provocó vulneración de la salud y la precariedad vivida en los propios cuerpos.

También es cierto que incluso en contextos de vulnerabilidades acumuladas, las mujeres consiguen abrir espacios y generar opciones en el mismo espacio laboral y comunitario.

Guadalupe Campanur. A. R

Capítulo 5

La territorialidad contrahegemónica de Cherán: las trabajadoras y las lideresas de las empresas comunales

La lucha de las mujeres por la defensa del etnoterritorio en Cherán ha puesto en una posición destacada y central no sólo nuevas gramáticas para pensar, sentir y relacionarse con el territorio, sino que ha trastocado arraigadas ideologías de género que de manera tradicional habían excluido a las mujeres del espacio público. En este contexto de la reconfiguración de la comunalidad bajo el modelo autónomo de gobierno en Cherán, han emergido discursos y liderazgos femeninos que cuestionan las jerarquías masculinas en los órdenes de género de la etnia P'urhépecha. Pese a esta novedad de su cuestionamiento, dichas jerarquías han ido cambiando "pasito a pasito".[132] Es decir, el movimiento agitó las conciencias y abrió grietas en las rígidas estructuras sexo-genéricas patriarcales de la sociedad P'urhépecha.[133]

En un primer momento fueron "ellas", las mujeres de Cherán, quienes propiciaron una ruptura del orden social imperante. La acción colectiva de 2011 se prolongó durante meses y se transformó en un proyecto político de territorialización con base en su etnicidad. El movimiento autonómico mostró a la luz pública las voces antes ocultas bajo un modelo de comunidad que carecía de un horizonte político inclusivo y equitativo para hombres y mujeres. Un Cherán "dividido internamente", *aturïshado* (amestizado), inmerso en los procesos globalizadores de la economía y la sociedad y profundamente resquebrajado por los faccionalismos políticos. En ese primer momento del autositio, el papel que desempeñó la *nanachi*, o mujer grande, en

[132] Frase de Genoveva Pedroza, entrevista de junio de 2015.

[133] En este capítulo abordo los cambios producidos entre 2011 y 2015, periodos en los que di seguimiento al trabajo de campo.

torno a las fogatas desplegadas por las calles fue importante para la rearticulación comunitaria.

En un segundo momento, hay que resaltar la participación de las mujeres en el gobierno autónomo. A partir de esa etapa, el proceso de la reflexividad en torno a los órdenes de género construye su propio horizonte, que avanza de modo paralelo al proyecto autonómico comunitario. No obstante, si en un punto se encuentran esos dos procesos es en la reconstitución.

La gestión de los bienes comunales realizada desde el gobierno autonómico de Cherán ha priorizado la creación de empresas comunales cuya finalidad es la reconstitución del territorio y, en especial, de los bosques para activar la economía local. Comuneras de los cuatro barrios presionaron para acceder a estos espacios de trabajo asalariado, lo que supone una novedad histórica en la comunidad. De este modo, mientras que a nivel local observamos las respuestas de los pueblos indígenas para la construcción de territorios sustentables, al mismo tiempo se propician importantes adaptaciones en las relaciones sociales internas de estas comunidades. Estas adaptaciones se orientan a la inclusión más equitativa de las mujeres, que han vivido una inclusión diferenciada en la organización de lo comunal y han padecido un control de su movilidad por parte de los órdenes de género.

A diferencia de lo que he documentado para el caso del jornal agroindustrial en Zirosto –donde la flexibilización laboral está ligada al quiebre de la economía campesina maicera–, en Cherán, el jornal asalariado se da en espacios productivos administrados por empresas comunales en el marco de un nuevo proyecto autonómico que está priorizando lógicas identitarias y de sustentabilidad medioambiental que fortalecen el vínculo comunitario. De esta manera, se revitalizan nociones etnoecológicas P'urhépechas, como sucede en lo referente a la reforestación del bosque. Esta incluye la reivindicación de las toponimias P'urhépechas y la activación de la ritualidad en los lugares sagrados del territorio.

La experiencia de las mujeres de Cherán, que participaron en el movimiento y que luego ocuparon posiciones de gobierno, abrió la discusión sobre las condiciones de diferenciación de género en la comunidad.

Junto con esta discusión, sobrevinieron nuevas problemáticas que se han convertido en focos de tensión y dinamismo en la política local.

En este capítulo analizo la politización del género en la defensa de los territorios étnicos en Cherán a partir de un reposicionamiento integral que involucra dimensiones ontológicas, sociales y de autonomía.

5.1 Las mujeres en la reconstitución de los bosques

Las mujeres de Cherán vertieron sus conocimientos y saberes sobre la territorialidad P'urhépecha en el proyecto de reconstitución del territorio comunal surgido durante 2011. La importancia de la participación de las mujeres en la gestión forestal comunal reside, en parte, en la relación que ellas han mantenido con el bosque, pese a que dicha relación también ha implicado cierta exclusión de las actividades silvícolas en la organización de los bienes comunes, a las que ahora tienen acceso.

Las comuneras de Cherán han expresado su visión sobre el proyecto autonómico en dos frases: "volver a lo nuestro," que evoca los sentidos de comunidad, y "regresar a lo que éramos", que enuncia la reivindicación de la etnicidad P'urhépecha. Estas visiones emic hacen alusión al cúmulo de saberes que han sido heredados y que estaban en riesgo por la "tala irracional de los bosques" a modo paramilitar en 2011 (Velázquez, 2013; Martínez, 2017). En ese contexto fueron las mujeres las que reivindicaron los conocimientos y las prácticas vinculadas a la diversidad de recursos que ofrece el territorio.

La relación que las P'urhépechas mantienen con el territorio comunal es distinta al vínculo de posesión sobre la tierra –predominantemente masculino–. Para las mujeres se trata más de una vivencia del espacio fundamentada en la apropiación del etnoterritorio como "origen, sustento y destino" (Lemus, 2013) de una comunidad P'urhépecha. Por esta razón las mujeres de Cherán, al defender el territorio colectivo, no sólo luchan por el espacio físico concreto, sino por preservar la memoria biocultural de su pueblo.

En este sentido la relación de las mujeres con el territorio se entiende desde el bosque como ecosistema; principalmente son ellas quienes recolectan hongos comestibles y hierbas de té en los cerros, y mantienen un vínculo con los manantiales y su cuidado (Ávila, 1996).

González (2016) señala que si bien son hombres y mujeres los que participan en la transmisión, apropiación y/o pérdida del conocimiento tradicional, "son las mamás y las suegras las que transmiten en gran medida los conocimientos asociados con la alimentación" (p.123). Por consiguiente, ya que durante siglos la alimentación de los grupos asentados en esta zona fue bajo un modelo agroforestal, es destacable la importancia del ecosistema forestal y la milpa para la sustentabilidad de la alimentación P'urhépecha serrana.

De este modo, que las mujeres son las poseedoras de ciertos saberes tradicionales de carácter ecológico que son retomados en los procesos de regeneración del patrimonio biocultural (Toledo et Barrera-Bassols 2008, 2011) como parte del proyecto alternativo. En Cherán la relación con todo el ecosistema (a través de los conocimientos etnoecológicos) "hace posible la seguridad alimentaria de las familias de manera sostenible y acorde a sus propios valores culturales" (González, 2018). Por lo tanto, a diferencia de los ordenamientos territoriales de otras comunidades, en esta localidad, los saberes de las mujeres son necesarios para construir un proyecto autonómico, comunitario y etnoterritorial.

Por otro lado, si bien las P'urhépechas se han apropiado del territorio, reproduciendo sus simbolismos y accediendo a ciertos recursos del bosque, la cuestión es que no han tenido el mismo acceso que los hombres a la posesión de los terrenos. Esto ha sido debido a dos razones: la primera es que, según los órdenes de género y el sistema de parentesco, la herencia es patrilocal, aunque en la práctica esto ha cambiado desde el inicio de las migraciones a Estados Unidos en el siglo pasado. La segunda razón es que la producción silvícola del territorio comunal desde el Comité de los Bienes Comunales ha sido, en lo sustantivo, una actividad masculina.

Como ya he señalado en los capítulos II y III, existe desigualdad en el control y acceso a los recursos forestales. Por ejemplo, la tala y la obtención de resina son actividades consideradas masculinas, lo que significa que el bosque también se considera un espacio predominantemente controlado por los hombres. Esta es la situación que trastocaron las mujeres al defender su derecho a participar en la defensa del bosque, como referiré más adelante. El género y la división social del trabajo han provocado que la mujer esté relacionada con la

alimentación y con ciertos usos y conocimientos en torno al bosque, como son los casos de la milpa o el solar.

Las mujeres formaron su propio colectivo a partir del movimiento de Cherán, ejerciendo presión para acceder a cargos en el sistema de organización comunitaria. Esta presión, asimismo, se tradujo en la demanda de incorporarse a las fuentes de empleo comunales, la cual fue impulsada por lideresas del Consejo de Bienes Comunales y algunos consejeros hombres; y más adelante la propuesta fue discutida y apoyada en las fogatas. Este empleo temporal para las mujeres –en el vivero comunal, en los trabajos para abrir las brechas cortafuegos en los bosques y en la reforestación– supone una novedad histórica en la comunidad y es muy reveladora acerca de los cambios que conlleva la lucha autonómica en un sentido emancipatorio.

Así como la organización comunitaria se abrió décadas atrás al voto femenino en la asamblea, y al trabajo de mujeres en la escuela, con el movimiento del año 2011 se trastocó el control masculino de otros espacios claves como los vinculados al trabajo en los bienes comunales.

La empresa Vivero Forestal Comunal y el jornal de las mujeres

La empresa Vivero Forestal Comunal San Francisco de la comunidad indígena de Cherán se encuentra en las faldas del cerro, cerca del cual yace un museo al aire libre, en medio del bosque reforestado. Al adentrarse en el paraje, se observan los carros quemados durante el estallido del movimiento en 2011, como testimonio de la lucha. Fue justo en ese lugar donde la señora Remedios me contó cómo talamontes armados saquearon alrededor de cuatrocientos pinos grandes de los terrenos que la comunidad tenía en posesión.

Hay varias historias de dolor que tienen a ese cerro como escenario: ahí yace la cruz de los comuneros integrantes del Consejo de Bienes Comunales asesinados en 2012 mientras reforestaban. Este cerro es el lugar que simboliza el despojo y donde se ha sembrado la esperanza; pasó de ser un paraje cercano al cerro devastado y quemado, a un lugar con cientos de pinitos de entre seis y siete años de edad. Este es el contexto simbólico en el que se instaló la empresa comunal del vivero en las instalaciones de la resinera.

En este lugar de memoria que gracias al movimiento ha sido recuperado y constituido formalmente como empresa comunal en el año 2013, están inscritos y presentes los sentidos de la reconstitución del territorio comunal.

La gestión del vivero se ha destacado por procurar una política incluyente de sectores antes excluidos, como las mujeres (jóvenes solteras, casadas, viudas y madres solteras) y los jóvenes con capacidades diferentes que asisten a trabajar como método de integración en la sociedad local. Este espíritu de inclusión es, efectivamente, uno de los símbolos de la gestión de los bienes comunes en Cherán.

"[Hay trabajo] desde que se comenzó con los *keris*, porque antes cuando estaban los otros presidentes, ah no, no había nada de trabajo para las mujeres" (María, Barrio Primero, febrero de 2015). Esto es lo que señala una de las comuneras (con las que conviví en el trabajo del vivero) cuya gestión como empresa comunal se destaca por generar nuevos espacios laborales gracias a una política incluyente.

En el capítulo 2 desarrollé la configuración del comunalismo agroforestal, cuyo centro es la gestión y el ordenamiento territorial para el desarrollo sustentable. El vivero comunal es el eje de la reconstitución territorial; funge como un laboratorio donde el proyecto comunitario concentra sus expectativas de generar un modelo económico que provea alternativas de subsistencia necesarias. Si bien el vivero depende de la gestión de los recursos federales y estatales, es un modelo donde toda la cadena de valor es controlada por la empresa comunal y por el Consejo de los Bienes Comunales.

La reforestación es la principal actividad en la reconstitución del territorio comunal. En este sentido, reforestar los bosques persigue proporcionar sentidos de valor de uso y no sigue la lógica del ganar-ganar, que es el modelo de desarrollo predominante en Latinoamérica.

El acceso de las mujeres al jornal del vivero

Las fogatas y la asamblea de barrio son los espacios donde se delibera quiénes podrían entrar al trabajo del vivero o a las labores de reforestación del cerro. Don Coco, encargado de los trabajadores del vivero (2015),

fue migrante y jornalero en los campos tabacaleros de los Estados Unidos. Como muchos comuneros, él también encontró una alternativa de empleo para apoyar a sus tres hijos varones sin tener que abandonar su comunidad. Coco recibe a los nuevos empleados temporales del vivero, que son en su mayoría mujeres, pero quienes deciden cuántos y cuándo entran a trabajar son los representantes de los bienes comunales a través de los coordinadores de barrio. Para don Coco, este es un aspecto positivo del movimiento, ya que hay trabajo para muchos sin que haya que pertenecer a las redes de partidos políticos como sucedía antes.

> Los encargados ven cuántos trabajadores se ocupan. Si se ocupan veinte mujeres, se habla con los coordinadores de barrio y ya mandan cinco de cada barrio. Así se trabaja aquí, ya no se trabaja como antes, como trabajaban los partidos, ni tampoco pueden meter gente cualquiera. Tiene que ser primero con los barrios (Don Coco, Vivero Comunal de Cherán, junio de 2015).

En el jornal comunal de Cherán, la gestión de los espacios se organiza desde la organización política de las bases, como son la fogata y la asamblea de barrio. Para conseguir trabajo en el vivero o en la reforestación, es necesario que se presente la propuesta del trabajador en la fogata o de manera directa a través del titular del consejo del barrio correspondiente. Los jornales son rotativos, tratan de incluir al mayor número de mujeres y privilegiar a quienes tienen mayor necesidad.

Aun cuando la forma de organizar y designar el trabajo dentro de las empresas comunales es de manera rotativa, excepcionalmente sucede que en algunos casos se proporciona trabajo a los parientes de representantes en el jornal. No obstante, la población está en constante vigilancia para que esto no ocurra y esas personas han terminado por abandonar esos empleos. Mientras María me narra la oportunidad que significa para ella el trabajo en el vivero, señala que "antes no existía este trabajo, pues yo pienso que está bien siempre y cuando lo den, porque a veces no lo dan, sólo a los parientes y eso" (Barrio Tercero, marzo de 2015). Es un sistema más horizontal de trabajo, ya que las mujeres que asisten observan el desempeño de los encargados y comunican en asamblea cualquier fallo o error.

En suma, la nueva organización del trabajo del vivero ha significado poner en cuestión las redes clientelares vinculadas a los partidos políticos mediante los cuales se solía decidir la asignación de los puestos laborales en los espacios de gestión, pero también ha significado un cambio en la valoración del trabajo femenino.

El jornal del vivero: alternativa ante las múltiples opresiones

El proceso autonómico de esta comunidad permitió que se generaran espacios de reflexividad crítica y solidaria que han derivado en la apertura de fuentes de trabajo para las mujeres marginadas en los bienes comunales. Todo esto revela el potencial de los procesos colectivos que, como en el caso de Cherán, además de generar alternativas de vida, propiciaron la construcción de lazos de apoyo entre mujeres y, mediante estos lazos, se reafirman en su fuerza emocional para enfrentar las exclusiones que marcan sus vidas.

Las redes de amistad y comadrazgo que se crearon entre las mujeres del vivero presentan similitudes con otros procesos estudiados en otras regiones indígenas como Cuetzalan en la Sierra Norte de Puebla (Corona, 2015). En este lugar, la organización de las mujeres surgió debido a la necesidad de enfrentar la misma sobrevivencia material.

En las trayectorias de las mujeres con las que viví durante semanas, tanto en el vivero como fuera de él pude constatar las condiciones de sobrevivencia que enfrentan como jefas de familia, generalmente madres solteras o abandonadas, situaciones que las han obligado a salir a buscar el sustento. Para todas ellas, el trabajo en el vivero, a pesar de ser temporal, les abrió un espacio de socialización que les proporcionó nuevas herramientas para aminorar el cúmulo de exclusiones que marcan sus vidas. Las siguientes viñetas etnográficas buscan recoger algunas de las escenas cotidianas que compartí con las jornaleras a quienes tuve la oportunidad de acompañar a lo largo de tres meses. Me interesa hacer visible el contexto en el que realizan su trabajo, para ver cómo ellas se sitúan en él y lo que éste revela sobre sus vidas personales.

Las trabajadoras del vivero[134]

Rita vive en el Barrio Cuarto y participa en las "fogatas" desde que comenzó el movimiento en 2011. Es madre de dos niñas y un niño; a la mayor "se la robaron" a sus catorce años. Rita vive angustiada, pues a su hija le tocó la mala suerte de que el marido no le provee dinero y la maltrata. Esta situación es mala al punto de que, desde que Rita trabaja en el jornal del vivero, casi todos los sábados, cuando recibe su paga, el yerno la visita y le pide mínimo $50 prestados. La violencia que ejerció el exesposo de Rita hacia ella parece repetirse.

Cuando Rita no labora en el vivero "trabaja en casa", que es como le llaman al desempeño del servicio doméstico en Cherán. Pero Rita prefiere el vivero porque el pago a la semana es de $900 por ocho horas, mientras que en la casa de la señora del centro su horario es de 7:00 a 21:00 horas por $700 a la semana, porque además le atiende un negocio.[135] La mayoría de las mujeres entrevistadas que trabajan en el vivero también han trabajado de manera regular en servicio doméstico o en el mostrador de alguna tienda.

Uno de los "orgullos" más grandes de Rita es haber construido un cuarto de material con el apoyo de piso firme de Sedesol. Ella cuenta que cuando su esposo "la dejó" sólo tenía la cocina y un pequeño cuarto de madera. Ahora tiene ese cuarto y cuenta que en el autositio de Cherán esa habitación le sirvió para hospedar vecinos que vivían más a la orilla del pueblo y que estaban expuestos al ataque de los sicarios.

En el vivero Rita pasa las horas platicando con Olivia, quien suele poner durante toda la jornada la música que toca su celular: banda, rancheras, pop y hip hop son los estilos musicales que contiene su repertorio. La música la elige su hijo de 11 años. Ella es madre soltera y vive con sus padres en el Barrio Primero sobre la carretera. En esta ocasión lleva siete meses trabajando en el vivero, por lo que no ha podido ayudar a sus padres, quienes se dedican a la compra-venta de muebles de madera.

---

[134] Con un grupo de mujeres trabajadoras del vivero de Cherán conviví en su espacio laboral durante el mes de marzo y abril. Posteriormente, las visité en sus hogares y convivimos en varias fiestas.

[135] Estos salarios son de 2015, durante el trabajo de campo.

Olivia es muy risueña; dice que tiene la suerte de que sus padres confíen en ella y le den permiso para salir de vez en cuando.

En ocasiones, Rita y Olivia se juntan con Sara, una joven con buen sentido del humor, quien de manera continua comparte bromas picantes que hacen amenas las mañanas en el vivero. Sara es madre de una niña de cinco años, vive con su mamá y su hermano menor. Su historia familiar está marcada por el despojo de tierras que sufrió su difunto padre por parte de sus hermanos. Desde que comienzan las fiestas de Corpus hasta el mes de octubre, Sara trabaja con su hermano y su madre en la venta de tacos en las ferias de las fiestas patronales de los pueblos P'urhépechas. En las comunidades vecinas, la mamá de Sara cuenta que ha pasado dificultades debido a la inseguridad y ha tenido que pagar doble derecho de piso. Ella dice que trata de no meterse con los sicarios.

Sara vivió violencia doméstica, estaba "juntada" y vivía en El Cerecito, la comunidad adjunta de Cherán, donde se refugiaron los talamontes. Su pareja tenía parientes que trabajaban con un grupo de sicarios que asolaron a la comunidad de Cherán. Cuenta Sara que esos hombres "son muy malos con sus mujeres", las golpean y obligaban a gente, incluyendo niños y ancianos, a talar madera de forma clandestina.

Alejadas del grupo mayor, pasan las horas Elena y Silvia, risas y pláticas escandalosas se escuchan por los lugares del vivero donde ellas andan. Silvia, del Barrio Tercero, madre soltera, vive con su tía. Platica del abandono de su madre; constantemente asevera que no quiere lo mismo para su hijo de dos años. Los sábados cuando recibe el dinero del jornal compra ropa para el niño.

Elena, madre soltera de dos niñas, tiene una historia muy fuerte de violencia doméstica que se ha prolongado de manera extrema. Alguna vez cuando estábamos en el vivero llegó un citatorio del Consejo de Honor y Justicia; regresó después del almuerzo llorando inconsolable al vivero, ese mismo día su suegro la había jaloneado en la calle y había amenazado con hacerle daño a sus dos hijas si no le entregaba un terreno en el que ella vive con sus hijas pequeñas. Aquellas horas todas se dieron el tiempo de escucharla, de darle consejos y de consolarla. Elena dice que las pláticas en el vivero le han ayudado mucho, que cuando entró se sentía triste y perdida pues su exesposo la maltrató

durante años hasta que la dejó. Tras días de convivir en el vivero con otras mujeres en situación similar, se siente con más seguridad de defender el derecho de sus hijas de tener un hogar; literalmente dijo: "me ayuda escuchar las historias de otras mujeres".

Las narraciones y testimonios de estas mujeres revelan las distintas situaciones históricas de inclusión diferenciada en la comunidad y de opresión estructural que moldean sus vidas, al mismo tiempo que dejan ver el potencial transformador que genera su trabajo en el jornal del vivero, como una política de inclusión comunal de las mujeres a espacios hipermasculinizados.

La jornada en el vivero (febrero de 2015)

Por la mañana, la neblina cubre el cerro *Pakarakua* junto al vivero comunal. La mayoría de las mujeres llegan al vivero a pie. Don Coco, el encargado de los trabajadores del vivero, trae en su camioneta con redilas a los hombres, quienes tienen empleo permanente. Las trabajadoras temporales llegan a pie desde los distintos barrios.

Una vez que llegan, los hombres dejan sus pertenencias bajo una galera, y las mujeres en las ramas de un árbol. Y es que en rara ocasión hombres y mujeres comparten el espacio. A las 8:00 am se da media hora para el desayuno, los hombres se distribuyen en dos estufas *patzari*[136] que hay en la galera. Y las mujeres bajo la sombra del árbol, donde improvisaron una *parangua* con tres piedras. Cuando les pregunté a ellas por qué no usaban una de las estufas, contestaron que los empleados permanentes alegaban tener más derecho a usarlas que ellas porque no alcanzaban a calentar sus tortillas. Sólo cuando llueve de manera intensa les dejan una de las estufas bajo la galera.

Las trabajadoras se distribuyen de dos en dos o de tres en tres por los distintos cuadrantes de los dos viveros que existen. De las 10:30 a las 11:30 es la hora del almuerzo. En ese momento, cocinan entre todas o llevan algo para compartir.

Las pláticas circulan en el vivero comunal, se hacen entre dos a manera de cuchicheo para contar los problemas de pareja, con los

[136] Estufas lorenas.

padres o los hijos. De pronto, se abren a todo el grupo de mujeres, quienes entre risas hablan en sentido figurado del cuerpo; naranjas y chiles son parte de las conversaciones jocosas, o hacen burlas sobre el amor y la pareja. También hay momentos de silencio total (los menos) o de música de banda a todo volumen del celular de alguna de las comuneras. Algunos días, por diversas circunstancias, se dan conversaciones muy intensas sobre las experiencias inherentes a la condición de madres solteras. En otras ocasiones, se habla de la violencia de la pareja o los familiares; también se discute sobre la política en su barrio o del chisme más latente en la comunidad.

En torno al jornal del vivero se construye un ambiente de convivencia y diálogo que le agrega un toque especial a una labor que en el contexto de la agroindustria es casi imposible de imaginar por el control de las jornadas.

En suma, las viñetas anteriores permiten ilustrar las historias personales de mujeres que han sido marcadas por ser "dejadas" por sus esposos, que han experimentado diversos tipos de violencia, muchas veces vinculadas a los órdenes de género patriarcales que reproducen exclusiones; y, sobre todo, estas escenas reflejan lo que el trabajo en el vivero significa para ellas en términos de compartir un espacio de seguridad laboral donde las mujeres se sienten a gusto, son bien tratadas, tienen condiciones de trabajo adecuadas que también les proporcionan la confianza de interactuar y compartir parte de sus propias vidas y preocupaciones. Todo esto es, para muchas de ellas, uno de los atractivos de trabajar en el vivero.

La vigilancia del cuerpo de la mujer en el vivero

Si bien las jornaleras han encontrado opciones de trabajo atractivas en la empresa comunal del vivero, estos empleos han propiciado nuevas formas de control por parte de la organización comunitaria. Es aquí donde, de nuevo, se hacen visibles órdenes de género arraigados a los que me referí en el capítulo 3. Desde estos órdenes de género enraizados en la sociedad, las mujeres son vigiladas por el hecho mismo de estar en el espacio público. Sucedieron, por ejemplo, situaciones que se convirtieron en escándalo cuando se supo que un trabajador

casado y una trabajadora casada del vivero generaron lazos de amistad, por lo que las familias de ambos fueron a hablar con los consejeros y las consejeras de los Bienes Comunales para que arreglaran esa situación.

Por lo tanto, en el nuevo proyecto comunitario persisten el control y la vigilancia de los cuerpos de las mujeres y de su sexualidad. Esto mismo ha sucedido en el caso de mujeres dentro de la estructura de gobierno, ya que también estas han experimentado la sanción moral por interactuar con hombres casados que son sus compañeros de trabajo. A estas situaciones se enfrentan aquellas mujeres que deciden participar en el proyecto, lo que afecta de manera personal y pone de relieve las jerarquías sexogenéricas fuertemente arraigadas. Estas problemáticas preocupan a las mujeres y empiezan a ser ventiladas en las asambleas de los barrios. En el siguiente apartado trazo las líneas de la agencia de lideresas que han decidido participar y, de alguna manera, confrontar el estigma de género desde sus muy particulares posiciones y entendimientos.

5.2 Lideresas del Consejo de los Bienes Comunales

El liderazgo femenino en Cherán se construye desde el sistema de valores de la cultura *P'urhépecha* y del *ethos* comunal, que cobra un nuevo perfil en el contexto de las luchas por la autonomía y la defensa del territorio. Por ello, el análisis de la participación de las mujeres en la vida política comunitaria debe realizarse desde el marco de ese orden cultural considerando su historicidad y el cambio social, como parte de un proyecto colectivo frente al Estado y frente a la violencia. Existe la necesidad de entender la perspectiva emic, en particular la experiencia de las actoras al hablar de los cambios en los órdenes de género cuya visión se condensa en la frase: "como mujeres es pasito a pasito". Es decir, con esta expresión, las mujeres muestran que no pretenden imponer su visión de forma tajante sino ir abriendo los espacios de manera paulatina para acceder a la toma de decisiones y contribuir a la defensa de los bienes comunes. Desde la experiencia de las mujeres *P'urhépechas* de Cherán, sus intenciones y objetivos no son, por lo tanto, confrontar de modo directo y frontal las jerarquías sexo-genéricas, sino que apuestan por encontrar las maneras para

traducir sus reclamos en un lenguaje que les permita disputarlos; este lenguaje puede exponerse o no en términos de derechos. En ese sentido, abrir oportunidades para su participación en la toma de decisiones significa aprovechar las grietas en el discurso hegemónico masculino-comunal para que ellas puedan plantear sus reclamos como mujeres y, al mismo tiempo, hacer ver su fuerte compromiso con la defensa del territorio.

En torno a la participación política de las mujeres en la comunidad de Cherán, se han suscitado debates entre quienes reaccionan ante ello y pretenden reubicarlas en el espacio doméstico y quienes apuestan por apoyarlas en su compromiso por asumir cargos públicos. Estos debates revelan el campo de tensiones y relaciones de poder que a lo largo de la historia han estructurado el espacio comunitario de los *P'urhépechas*. Con todo, el principal respaldo a la actuación de estas mujeres ha sido la legitimidad que ganaron por su decidida participación en el levantamiento de Cherán. Se traduce en este proceso la doble dimensión a la que apelan las mujeres indígenas en distintos contextos al reivindicar sus derechos como mujeres y como integrantes de un colectivo (Hernández et Sierra, 2005).

Como veremos a lo largo de este apartado, las comuneras de Cherán están construyendo una territorialidad alternativa que involucra sentidos de la vida y de la justicia incluyentes y colectivos; participan en la defensa fáctica de los bosques y en las instituciones comunales, como es el caso del Consejo de Bienes Comunales. Estos se tratan de espacios que tradicionalmente les habían sido vedados por su condición de mujer. Todo ello revela las transformaciones generalizadas que impactan la gestión del espacio y del territorio en Cherán. En el marco de la literatura de la geografía crítica feminista (Massey, 1998; McDowell, 2000), esto significa que en la conceptualización del espacio-territorio se produce la introducción de nuevos sentidos que van más allá de las visiones masculinas de control, utilitarismo y seguridad, que sin descalificarlas, dejan fuera nociones vinculadas al sentir-pensar el territorio; a la apuesta por hacer valer saberes y epistemologías propias silenciadas por las lógicas del mercado, la violencia y la inseguridad que han traído consigo el modelo del capitalismo neoliberal. Mujeres como las comuneras de Cherán

transgreden las jerarquías genéricas de la espacialidad instituida y encarnan en sus cuerpos la defensa del territorio. Desempeñando estos roles, en vez de confrontar la semántica comunal de la defensa del bosque y de la vida, la enriquecen.

Para avanzar en el análisis de estos procesos, destaco tres dimensiones relevantes en torno a las relaciones sexo-genéricas y a las formas en que se materializa la participación de las mujeres; para ello recupero la experiencia y los testimonios de tres lideresas de Cherán que representan generaciones distintas y estilos diferentes de traducir una agenda de género: 1) Me refiero primero a doña Chepa[137], mujer emblemática "guardiana del territorio", preocupada por cuidar y vigilar los bosques y subrayo su manera de actualizar la *kaxumbekua* (honorabilidad) en el Consejo de Bienes Comunales, lugar clave de la gestión comunal. 2) En el segundo apartado, destaco las estrategias de Genoveva, comunera y profesionista, que abre la participación de las mujeres en espacios masculinos y de sustentabilidad. 3) Por último, desde el testimonio de Lupita, primera mujer guardabosque, destaco el valor de mujeres jóvenes que asumen tareas de riesgo y desde sus prácticas retan a las ideologías hegemónicas del deber ser masculino y femenino. Mi objetivo es mostrar la agencia de mujeres *P'urhépechas* y sus búsquedas por abrir los espacios de su participación desde las lógicas comunales.

Doña Chepa en los Bienes Comunales: Apropiación del espacio desde la *kaxumbekua*

La *nanachi, "mujer grande"* de los bienes comunales

El agua de la tina está helada. Son las seis de la mañana y doña Chepa ha terminado de darse un baño. Su rutina comienza a las 7:00 am frente a las oficinas o en la plaza cuando hay que ir al cerro. Esta vez le toca en la oficina, por lo que parte alrededor de las 8:00 am, una vez que dejó listos los quehaceres básicos de la casa. En el camino al trabajo se va topando con gente; algunos le comunican que por tal paraje están ba-

[137] Doña Chepa, junto con Genoveva, son las dos mujeres electas para ser integrantes del primer Consejo de los Bienes Comunales en Cherán.

jando "tronco verde". Ella es la *nanachi,* "señora grande" de los Bienes Comunales. Se ganó ese apodo, que implica además ser una mujer de respeto y sabiduría.

> Doña Josefina es una señora de mucho carácter. Tomamos el cargo en febrero de 2012, entonces dijimos que era inseguro. En el Consejo en que nos tocó estar era muy inseguro, era trabajo de campo, era trabajo de reconstitución del bosque porque estaba devastado. ¿Qué hay que hacer? Hay que reconstruir el bosque. El gobierno nos puso trabas, por una u otra cosa la comunidad decía "nos tienen que hacer caso, nos tienen que mandar recurso para reforestar". Y así empezamos a reforestar el bosque (Genoveva, Universidad Intercultural de Hidalgo, 2016).

Doña Chepa viene de una historia de rupturas. Se separó de un marido golpeador que "la despojó de todo", la dejó en la calle. En el campo, ella encontró el olvido. Me dice "mira tú, Vero. Allá en el campo todos los problemas se me olvidan". Siembra maíz en un pequeño terreno, cría unas cuantas vacas y tiene terrenos agrícolas en tierras lejanas por donde crece el madroño.

Doña Chepa sirve primero al hombre en las comidas del Consejo de Bienes Comunales, las mujeres van al final. Chepa encarna la costumbre, pero la transforma a su vez. "Es peor visto estar sola que con un marido en el norte que no vuelve" se dice en la comunidad. Pero Doña Chepa, desde que pasó por sus rupturas personales, ya no piensa de ese modo. Cuando alguna mujer separada le pide consejo le dice "estás mejor así, sola, porque con el marido puros problemas". Para ella es fácil derrotar los estigmas y el acoso de algunos hombres cuando una mujer se separa y se desplaza en el espacio público sin la compañía masculina de su familia. De esta manera, doña Chepa deja ver los cambios en su manera misma de pensar; es su propia experiencia la que le llevó a cuestionar preceptos arraigados en las ideologías de género, sin por ello dejar de respetar los ordenamientos del deber ser P'urhépecha, que ella saca a relucir de manera continua.

Hay dos dimensiones en la trayectoria de doña Chepa que guían su posicionamiento e impulsan su posición como mujer: por un lado, haber ganado autoridad como *nanachi* (señora grande) frente a la autoridad masculina; y, por otro, su preocupación por vigilar y proteger los bosques.

Género y la apropiación de un espacio: la oficina del CBC

Al principio de la administración (2012), doña Chepa demostraba su incomodidad por trabajar en la oficina "[...] yo no soy de estar sentada. Estoy acostumbrada a andar de aquí pa' allá todo el día". No obstante, otorgar permisos y seguir los litigios internos fueron las actividades que le encomendaron debido a "su valor" por haber iniciado, junto con otras mujeres, el movimiento en defensa de los bosques. Don Chalino, su compañero del Consejo y vecino del Barrio Tercero, solía decir "detrás de cada uno de nosotros hay un barrio al cual responderle".

Por más que ella quisiera estar en el bosque por las mañanas, su labor estaba en la oficina al frente de permisos y litigios.[138] Esto no impidió que, después del horario oficial, Josefina organizara comisiones para ir a vigilar los parajes del bosque y detener la tala clandestina, la cual se agudizaba por la noche.[139]

Con el paso del tiempo, doña Chepa se fue apropiando del espacio de aquella oficina hostil para adaptarla mejor a su "modo de vida" campesino. Primero construyó una *parankua* (fogón) al lado de la oficina y se reunían todas las mañanas alrededor de ella. Como se describió en el capítulo 3, la *parankua* –considerada institución de la cultura *P'urhépecha*– fue la base de la fogata y, a su vez, fue el eje de articulación de la movilización durante el año 2011. Doña Chepa reconfiguró un espacio que originalmente había sido diseñado para vigilar el estacionamiento y lo convirtió en una especie de cocina tradicional, cuyo centro fue el fogón (véase el plano de la oficina del Consejo de los Bienes Comunales en el capítulo 2).[140]

Para Josefina, el papel de consejera trascendía el espacio de la oficina para involucrar a las familias de los consejeros. Esto suscitó un

---

[138] Pero esta actividad fue la que menos avances tuvo durante la administración. Las razones se resumen en una frase: "los pleitos de tierra son pleitos de sangre", (Alicia Lemus).

[139] Muchas veces me pregunté: ¿por qué defender los bosques a costa de su vida? ¿Qué sentido tiene defenderlos hasta de pobladores locales dedicados a la tala?

[140] No se puso una estufa ni se utilizó la cocina de cemento *(patari)* que se construyó como parte de los recursos de un programa del CDI. Fueron tres bloques de piedras y leña los que se usaron para acondicionar aquella área que don Gabino y don Chalino (quienes trabajan en la construcción) techaron a petición de Josefina.

debate interno sobre el significado de ser consejero. Para ella, como para otros miembros, como fueron los casos de don Chalino, don Roge, don Gabino (mayores de 50), se está ahí para "servir a la comunidad"; si eres hombre, debes estar casado y la mujer debe formar parte del servicio y apoyar cuando sea necesario.

Para otros, como don Víctor y don Armando –menores de 40 años–, "la familia es asunto aparte"; después del horario de oficina, no hay más obligación. En ese sentido, uno de los consejeros le manifestó un reproche a doña Chepa diciendo "a ver, si usted pide que venga mi esposa, ¿por qué no trae usted al suyo?", sabiendo de antemano que es una mujer divorciada. Estas discusiones no mermaron las ganas de Josefina de cuidar que el Consejo sirviera a la comunidad de la mejor manera según sus expectativas.

Doña Chepa es cuidadora del cumplimiento de la costumbre; de manera constante hacía sugerencias a Genoveva de cómo cuidarse del chisme señalando "no está bien, ¡tú, Geno!". También llamaba la atención de aquellas y aquellos miembros o empleados del CBC que eran señalados por "no andar bien" por sus conductas en el pueblo.

Durante mi trabajo de campo, fue ella quien me ayudó a entender los discursos y prácticas del deber ser de la mujer P'urhépecha: el *sesï irekani*, "vivir bien", que encierra los valores, los roles y las normas de comportamiento, tanto para hombres como para mujeres; *la kaxumbekua* (honorabilidad). Con respecto a las parejas decía: "deben platicar bien, entenderse". En la calle "debes andar bien", etcétera.

En la oficina de los Bienes Comunales se dota de sentido a un lugar, lo que implica la memoria colectiva del movimiento y de las formas culturales de habitar la casa, típicas de la cultura P'urhépecha. Si describiéramos la cocina de la casa de doña Chepa y la de su madre, encontraríamos grandes similitudes con la cocina que ella instaló en la oficina. Los sentidos que se reproducen en este espacio están ligados a las formas de habitar el espacio con respecto al *ethos* comunal.

De esta manera, en Cherán se observa el modo en que se habitan los espacios desde lo común. La dimensión espacio-temporal de lo común se reproduce en el nuevo espacio de la oficina de los bienes comunales, como un conjunto de elementos que son afines tanto a la cultura *P'urhépecha* como a las particularidades de los miembros del

colectivo, como aquellas relacionadas con el género y la profesión de cada miembro.

El que una mujer ocupe un cargo no implica que tenga la perspectiva femenina tradicional: puede ser *torovaca* (pensar como hombre), como se dijo en otro Consejo en referencia a una representante mujer electa que "actúa como un hombre". Pero en este caso, doña Chepa se apropió de un espacio; conquistó un espacio público, de ejercicio de poder, revisando sus sentidos y su cultura. Doña Chepa ganó autoridad como *nanachi* (señora grande) frente a la autoridad masculina.

Las vigilantes y defensoras del territorio. "Zangoloteos" en el cerro

La gran preocupación de doña Chepa ha sido la vigilancia y protección de los bosques, por eso no le bastaba trabajar en la oficina, sino que de manera sistemática salía a hacer rondines, lo que constata la conexión integral de su función de autoridad con el territorio y la voluntad de cuidarlo.

Se ocultó el sol y la oficina de Bienes Comunales está casi vacía. La secretaria salió a las 8:00 pm, pero doña Chepa no puede irse a casa debido a la preocupación de "atrapar" a los que bajan clandestinamente tronco verde del bosque. Es hora de ir al monte. "Tzirimo, Tzirimo, ¿anda bien la camioneta para ir a la vigilancia a allá por las pilas de Tenteparakua?", pregunta doña Chepa por radio.[141]

Tenteparakua es un paraje muy significativo que comunica al barrio Parikutín con los cerros. Entre las sombras de viejos árboles yace un manantial donde llegan los jóvenes y las imágenes de san Anselmo en la fiesta de Corpus. Por estos parajes, decenas de comuneros bajan a diario madera muerta, a veces con permiso del CBC y a veces sin él. El problema surge cuando bajan madera de troncos verdes.

Esta vez, doña Chepa y don Roge recibieron el reporte de que se había estado bajando madera verde durante varios días. Cuando los jóvenes talamontes bajaron, doña Chepa y don Roge los interceptaron

[141] Casi todos esperan a que sea de noche para que las autoridades no los vean. Doña Chepa se hace acompañar por Geno, a veces por don Gabino o por don Mario. Todos ellos son integrantes de la oficina de los Bienes Comunales.

y comenzaron a discutir, logrando que, al cabo de unos minutos, los talamontes aceptaran su falta. Mientras esperaban algún transporte para decomisar la madera, llegaron las esposas de esos jóvenes. Se cuenta que a gritos y jalones se fueron en contra de la única mujer, representante del Consejo de los Bienes Comunales en el lugar. "A doña Chepa, ya una de ellas le iba a dar con el palo y bien feo que decía, y doña Chepa pedía a la ronda" (Genoveva). Doña Chepa insistió en que esa madera se iba a decomisar.

Durante los tres años que desempeñó sus funciones en la oficina de los Bienes Comunales, doña Chepa trabajó doble turno para evitar la tala clandestina. En 2016 y 2017 siguió vigilando el bosque para reportar la tala clandestina.

"Yo soy feliz en el cerro, a mí me gusta cuidar mis animalitos, andar por allá, lejos, en el madroño"; esta fue una de las frases más repetidas por doña Chepa mientras estaba en la oficina de los Bienes Comunales. Entre 2008 y 2011 algunos de los terrenos de aquella zona se convirtieron en un "panteón de árboles" por la tala extractivista. Sobre los restos de troncos abandonados por los "rapamontes" tras el movimiento, ahora se organizan recorridos con estudiantes. Se ven niños corriendo entre los pedazos de madera podrida y seca, para luego internarse en los recovecos del bosque que resistió de pie. Los niños hacen de los árboles columpios y de las pequeñas barrancas, montañas de rapel. Doña Chepa y Genoveva van detrás de los pequeños cuidando sus pasos.

A las tierras de siembra entre los montes han regresado los campesinos. Ahora no son los únicos. Aquellos parajes los transita la gente de los Bienes Comunales —trabajadores y consejeros—, además de los guardabosques. Dos procesos se entrelazan: la vigilancia de los bosques –recorridos entre parajes y decomisos de leña– y la reconstitución del territorio –cercado, zanjeo y reforestación–.

Cinco años después del "movimiento", en aquel paraje del madroño, antes desolado, se han sembrado pinos como parte del proceso de reconstitución territorial.[142] En contraste con el exterior del territorio comunitario, las hileras de pequeños pinos en el madroño

[142] En el interior de la comunidad, esto ha causado polémica por el cercado de tierras donde pastoreaban las vacas de un grupo de ganaderos.

cerca del lindero marcan dos producciones territoriales distintas: de un lado, la reconstitución forestal de Cherán; del otro lado, en los territorios vecinos se observa la tala del bosque para el cambio de uso de suelo para plantar aguacate en los terrenos vecinales del ejido de Zacapu.

Doña Chepa y Genoveva, consejeras de los Bienes Comunales (2012-2015), en un recorrido por el territorio comunal con niños de primaria.
Foto: Verónica Velázquez

El sueño de doña Chepa es que el territorio de Cherán se parezca a lo que algún día fue en términos forestales. Ella está segura de que se puede lograr ese objetivo, pues como miembro del Consejo Comunal visitó la comunidad de Capulálpam de Méndez en la Sierra Norte de Oaxaca. Aquella comunidad tiene una experiencia de gestión forestal que inspiró profundamente a doña Chepa.

La importancia de las trayectorias vitales y profesionales como las de doña Chepa radica en el liderazgo y la construcción de horizontes en sentido colectivo. La reterritorialización desde abajo o la configuración de la territorialidad alternativa de Cherán abreva en gran medida del cúmulo de saberes y prácticas de mujeres y ancianos. También es cierto que los espacios afectivos y simbólicos del territorio indígena de Cherán tienen marcaje de género, como lo muestra el vínculo que establece doña Chepa con el territorio.

En suma, doña Chepa se erige como "guardiana de los bienes comunes". Desde su perspectiva, la comunidad es vista como una gran familia y el bosque, como las paredes, metáfora con la que doña Chepa reproduce la concepción del orden P'urhépecha que ella como mujer con autoridad contribuye a mantener. De esta manera, doña Chepa representa el tipo de liderazgo de las mujeres maduras, un tanto conservador, que respetan las normas culturales de género, si bien se posicionan en contra de las injusticias y de prácticas que violentan a las mujeres.

A lo largo del proceso de Cherán, doña Chepa ha ido apropiándose de un discurso de derechos de las mujeres, sin dejar de vincularlo con lo comunitario. En esa dinámica, promovió la construcción reciente de la Casa de la Mujer en Cherán (2017-2018), lo que revela transformaciones importantes que están moldeando el espacio público local.

5.3 Grietas en los órdenes de género patriarcales de la comunidad

> Los malos tumbaron el pino de ese ojo de agua, ¿si ya no hay ojo de agua, si carecemos en Cherán siempre de agua, ahora qué vamos a hacer? Entonces se armaron las barricadas sin pensarlo, se juntaron los hombres. Ahí por mi casa se puso una barricada, nos atrincheramos, entonces, yo, sin dudarlo, y mi familia, nos metimos de lleno. Pues sí había miedo, pero como ya la comunidad estaba unida (Genoveva, Cherán, audio 3, 2016).

Las barricadas fueron los principales obstáculos para impedir que los "malos" volvieran a entrar a Cherán; como lo enfatiza Genoveva —la segunda mujer con autoridad del Consejo de Bienes Comunales— había miedo, pero eso no impidió que la gente se uniera. Genoveva decidió no quedarse en las fogatas instaladas en los barrios, el espacio femenino por excelencia, sino que pasó al espacio de las barricadas porque quería contribuir de forma más certera al control de entrada y salida de personas.

Las citas siguientes ilustran los modos en que Genoveva ganó su lugar en el movimiento de Cherán para, posteriormente, ocupar un cargo de autoridad.

Las barricadas conformaban un espacio para los jefes de la casa, hombres adultos que se sucedían en los turnos por fogata (mañana, tarde, noche). Iban dispuestos con palos, machetes y alguna que otra arma; cubiertos con sus gabanes esperando el amanecer con la olla de café que por las horas transcurridas sobre el fogón ya estaba recocido. Casi no había mujeres en las barricadas; ellas llevaban las ollas de comida que habían preparado en las fogatas. Estas fogatas eran, por tanto, el corazón del movimiento, el centro neurálgico donde todo se socializaba. Las tres barricadas en cambio eran el frente de combate, los puntos por donde podían acceder "los malos". Cuando había sospecha de que venían, se corría la voz y se tiraban cohetes, tres si había peligro para que las fogatas se alistaran.

> [...] entonces nos unimos, estuvimos ahí, yo estuve, hacíamos un rol de vigilancia en las barricadas para que no entraran, porque teníamos miedo que regresaran otra vez, ahí estuvimos. [...] En lo personal cuando me veían a mí, decían, casi todos se murmuraban, pues eran casi puros hombres los que llegaban a la barricada, eran puros hombres y, ¿por qué está aquí?, ¡ésta que se vaya! Porque las señoras formaron sus fogatas, comenzaron a cocinar, las sacaron a la calle. Y yo no me acercaba a hacer pues la sopa, yo en la barricada, entonces si me miraban mal entonces me decían ¿tú, por qué no te vas allá [a las fogatas]? Y yo decía es porque yo quiero estar aquí, yo quiero ver, aquí estar con ellos. ¿Qué de malo tiene? Pues a veces hasta mi mamá me decía ¡no vayas allá! Hay puros hombres. Entonces yo me fui adentrando más, hacíamos un rol de vigilancia, cada fogata iba a cierto horario a cuidar la barricada y yo anotaba. Aunque no me

> lo decían así tan directamente, pero sí me decían ¿con quién nos vamos a anotar? Pues con Geno, ¿y por qué? ¿Por qué no ponen a alguien, aunque sea un hombre? Y pues yo más bien ignoraba eso y decía "quien se quiera anotar aquí, se va a anotar". Y yo anotaba porque todas las entradas llevábamos ese ritmo, la comunidad está dividida en cuatro barrios, y en el Barrio Tercero, donde yo vivo, ahí se hace la lista (Genoveva, entrevista 2, 2015).

La voz de Genoveva fue cobrando relevancia dentro de ese espacio masculino: "yo en la barricada, lo que decía era: vamos a cuidar el bosque y para eso estamos aquí y ahora sí los malos ya no se lo van a llevar".

Electa a mano alzada: servir a la comunidad

> Se hacían asambleas en los cuatro barrios, estábamos consensuando cómo nos íbamos a regir, y de ahí surgió de las fogatas, de las asambleas, regirnos por usos y costumbres. Entonces fue una batalla dura porque era políticamente, porque al gobierno no le convenía tener nuestra forma de gobierno, entonces ahí tuvimos muchas trabas. Pero ahí la comunidad se hizo fuerte. Ahí participé yo mucho en lo que eran las asambleas. Por azares de destino, yo y doña Chepa fuimos elegidas para un consejo que antes era el Comisariado de Bienes Comunales donde nunca había estado una mujer, se hizo como diciendo, yo creo por el miedo, por las cosas que se estaban viviendo, dijeron, pues yo creo que no van a aguantar, van a estar un rato... el chiste es que nosotras ahí estuvimos [...]. [Sólo dos mujeres fueron electas en los cuatro barrios para el Consejo de los Bienes Comunales de un total de veinte puestos. Las dos representantes del Barrio Terecero, el barrio donde se originó el autositio de 2011]. [Los que votaron] eran mujeres, hombres, señoras, señores grandes [...] me dio gusto porque dije ah, mira la gente ésta, yo creo que me vio algunas cosas bien para yo estar al frente porque eran muchos los que estaban ahí frente a mí [...] no voy a defraudar a esta gente (Genoveva, Cherán, entrevista 3, 2015).

Estando en la asamblea, un maestro propuso a Genoveva y tuvo que ponerse frente al resto de personas para ser elegida o rechazada "a mano alzada" —por usos y costumbres—. Los comuneros y comuneras,

en ese momento pensaban en quién defenderá el bosque, quién tiene en su historial antecedentes como cuidador del bosque. Una de esas personas era Geno –como la llaman cariñosamente sus amistades y familiares–. Frente a ella, propusieron a un comunero de alrededor de cincuenta años, dedicado a la plomería. Genoveva esperaba que aquel hombre fuera apoyado por más gente:

> Yo todavía tenía la esperanza de que el señor [silencio], pues tuviera más gente. Dije "se van a formar atrás de él"; pues ahí es donde fue mi sorpresa, donde se formó, o sea, me puse arriba de la silla y miré el gentío adelante de mí que dije "no, pues no, ya quedé y pues ahí también ya me hice a la idea", dije, "pues vamos a hacer el servicio a la comunidad" (Genoveva, audio 3, 2015).

El testimonio de Genoveva revela el efecto de una coyuntura novedosa en la que ella se distinguió por su compromiso y decisión al participar en las barricadas, lo que propició que fuera reconocida posteriormente por los vecinos como una opción válida para el cargo en el Consejo de los Bienes Comunales, junto con doña Chepa, decisión histórica que abrió el espacio de las mujeres a tareas antes inimaginables. Genoveva es una mujer de mediana edad cuya formación como maestra le ha ofrecido la oportunidad de construir —junto con otras mujeres— una reflexión más profesional con relación a los efectos del despojo sobre el bosque y la elaboración de una mirada más ecologista y educativa para proteger el medio ambiente. No por ello ha dejado de defender a mujeres que sufren situaciones de injusticia, tal como lo hizo en el espacio del Consejo cuando se puso del lado de quienes sufrían acoso.

Genoveva fue una impulsora de políticas de generación de empleo para los jóvenes talamontes durante el periodo de reforestación, lo que significó una reducción de la tala clandestina. Para ella, la tala clandestina es un problema de pobreza y falta de conciencia. Por tal motivo también ha centrado sus energías en promover proyectos educativos dirigidos a los niños para concientizarlos acerca del cuidado del bosque. Un diagnóstico que Genoveva realizó acerca sobre la tala durante su gestión en el Consejo le permitió identificar que detrás de la tala clandestina hay familias de las colonias más marginadas de Cherán: Tendeparakua, Barrio de la Santa Cruz, Cruziro, La San Juan.

Por todas estas razones, Genoveva apuesta por la labor pedagógica a través de pláticas en las escuelas de aquellas colonias que tienen mayor número de rapamontes, mediante recorridos por los montes para que niños y jóvenes hagan un reconocimiento del territorio. Asimismo, Genoveva pretende que se produzca y difunda material pedagógico. Ella, junto con su familia, se caracteriza por su aprecio al bosque, como lo demuestran las siguientes palabras de su hermana:

> Gracias [papá] por heredarnos todos tus conocimientos, gracias por enseñarnos a amar el planeta, a plantar un árbol, a cuidar el agua, a respetar a los animales, a no tirar basura, pero mejor aún ¡a no consumirla! Gracias por enseñarnos a proteger el bosque porque esa es la herencia más grande que nos puedes dejar a tus hijos y nietos. (Isabel Pedroza, Cherán 2018, hermana menor de Genoveva).

Gracias a sus energías y propuestas en el ámbito social, Genoveva se ha convertido en una militante en la defensa del bosque. Fue la coyuntura la que situó a estas mujeres ante nuevos retos, descubriéndolas como actoras de cambio y llevándolas a superar miedos y a implicarse en el proceso de desarrollo de un discurso de derechos de género, lo que supuso algo novedoso en el orden comunitario de Cherán.

5.4 Guadalupe Campanur en la defensa armada del territorio

El grupo de guardabosques de Cherán funciona como una entidad paralela a la ronda comunitaria. Su origen y la identidad de sus miembros se han mantenido en secreto por razones de seguridad, lo que ha suscitado cierta suspicacia en algunos estudiosos del caso Cherán.[143] Este grupo surgió debido al interés de algunos varones en acompañar a los campesinos en sus labores en el territorio durante el

[143] Entre los cuestionamientos al grupo, destacan el de la Dra. Denisse Román (2014), quien reflexiona sobre el papel del grupo de guardabosques en el marcaje de un territorio comunitario fragmentado por comuneros posesionarios, susceptible de ser cooptado para intereses particulares. Por otro lado, algunas autoridades de localidades vecinas como Arantepakua y Quinceo señalan atropellos por parte de este grupo que ha detenido de manera arbitraria a miembros de su comunidad bajo acusaciones de "tala clandestina" y "relación con el crimen organizado".

autositio. Los primeros años de reforestación, los guardabosques eran quienes peinaban la zona antes de que subieran los trabajadores y trabajadoras del Consejo de los Bienes Comunales.

También realizaban una especie de vigilancia estratégica para evitar emboscadas en la reforestación. Una de estas emboscadas sucedió en 2012 y tuvo como resultado el asesinato de dos consejeros durante el zanjeo en el paraje del Puerto. La antropóloga y periodista Alejandra Guillén[144] describe así al grupo:

> El grupo era de más de diez, su uniforme era camuflado, tenían mejores armas (porque los emboscaban con armas de alto calibre) y era necesario que los elementos conocieran el territorio como la palma de su mano. Un exmiembro de los guardabosques señala que no todos "sirven" para andar en campo, pues es necesaria condición física, valor, lealtad y que no hayan sido talamontes: "No todos aguantaban, a la hora de usar el arma se ve si tienes miedo o no, si por algo se traba o algo pasa, es que no estás listo... y lo que pasaba allá arriba, arriba se quedaba. El grupo tenía que ser de pura gente de confianza, éramos como una hermandad" (Guillén, 2016: 93).

El grupo de guardabosques es un referente en el análisis de toda la situación referente a los roles de género, puesto que ha sido bastión del control y de la defensa territorial de Cherán. Lo que me interesa destacar es ver cómo se insertó una mujer en las labores de un grupo selecto que representa la "fuerza" masculina mediante de la defensa armada.

Esa mujer de agallas fue Lupita Campanur, una joven de 29 años a quien conocí durante mi trabajo de campo cuando ella era integrante de ese grupo. Retomo aquí su testimonio porque revela la forma en la que mujeres jóvenes se involucraron también en la defensa del territorio y encontraron un sentido en este espacio. Incluso así, llama la atención que mujeres como Lupita terminen encontrando sentido en la lucha comunitaria, con la cual se identifican. Por la relevancia del caso de Lupita, decidí explayarme en su testimonio.

---

144 Tesis doctoral de Alejandra Guillén, "Seguridad y justicia desde abajo en Ostula, Cherán y Nurío" (Guillén, 2014).

Lupita Campanur: "La 14"[145]

(Testimonio escrito en 2016)

"Soy la consentida de mis papás", señala Lupita. Vive en una casa modesta, en la que hay un pequeño cuarto que sirve como bodega. Del techo cuelgan globos desinflados y polvorientos por el paso del tiempo. Son remanentes de una fiesta de cumpleaños de su sobrino, que vino de visita desde el norte hace ya más de tres años.

Los días de Lupita suelen transcurrir tranquilos, buscando trabajos temporales para ayudar a la familia, mientras sus hermanos norteños mandan dólares para ayudarlos.

Su madre, como muchas mujeres del pueblo, se dedica a la medicina tradicional. Casi no sale de su casa, pero logra algunos ingresos con las consultas que atiende en el hogar. Mientras descansa frente al fogón, Lupita trenza el cabello de su madre. Tienen una relación muy estrecha. A Lupita le gusta "andar en la calle", pero nunca deja de comunicarse con su familia.

Antes de 2011, cuenta Guadalupe que "mi meta más grande era casarme y salirme de la comunidad, aquí no había futuro para mí, así lo miraba". Pero una mañana pasó algo: escuchó las campanas del Calvario del pueblo sonar y decidió salir a ver de qué se trataba. Era la movilización de unas cuantas mujeres, a las que luego se sumaron otras, además de hombres y jóvenes por la defensa del bosque.

Desde el principio de la movilización, Lupe comenzó a participar en los rondines nocturnos de su barrio (conformados por hombres jóvenes), pues durante su adolescencia fue líder juvenil del barrio: "nadie se metía conmigo", señala con orgullo. Pasó los meses del autositio tanto en su fogata como en los rondines en los que participaba.

Un día llegó una invitación del líder del grupo de "élite" de defensa del bosque para que se incorporara. Emocionada, les dijo a sus padres "quiero ir acá" y cuenta que respondieron "tú qué vas a andar haciendo, hija, ahí". Sin embargo, ella aceptó, ya que suponía un

[145] El presente testimonio fue autorizado por la protagonista, sin embargo, pidió que se omitiese su identidad, por lo que la llamaré Lupita.

reconocimiento de su capacidad porque sólo algunos hombres habían sido seleccionados bajo criterios subjetivos por el comandante que conformaba el grupo.

El primer día de su participación en el grupo uno de los compañeros manifestó su rechazo a la presencia de Lupe, tal y como ella lo narra:

> Y las palabras que más más me animaron, las que derramaron el vaso de agua (silencio), me dijo un compañero cuando fuimos al primer recorrido al cerro, enojado, "¿Y por qué llevamos a esa mujer? ¡En lugar de andar cuidando el campo, vamos a andar cuidando tras de ella!" Y yo dije "no, pues ahora te voy a demostrar que ¡yo soy lo mismo que tú! No porque traigas pantalones y yo no". Y fue eso lo que a mí me impulsó a seguir y caminar, pues, al ritmo de ellos.

El cerro no es un camino fácil; el territorio comunal es grande, cuenta con más de 21 mil hectáreas. Lupita cree que en los primeros días en los que participó en las vigilancias, los guardabosques organizaban largas caminatas que duraban horas con el objetivo de que ella se desanimara. Antes de ser guardabosque, nunca había disparado un arma y el grupo era de combate, pues en ese tiempo aún había enfrentamientos con sicarios que se aprovechaban de "la necesidad" de los pobladores empobrecidos de comunidades vecinas y escogían esos lugares para ejecutar su estrategia territorial.

La mayoría pensó que se rendiría, pues la gente veía mal que hubiera una mujer andando con los guardabosques. "Al principio me pusieron muchas trabas para desanimarme. ¡Sí, fue muy difícil! Si eres hombre como que dicen 'vamos a darle una oportunidad, sí puede.' Y si eres mujer dicen 'no, pero, ¿por qué ella? ¿Pero, por qué esto?'". El conflicto interno se apoderó de ella. Señala que "a mí me dolió eso cuando así me lo dijeron, que no iba a poder porque yo era mujer y porque no tenía la misma fuerza que ellos y no tenía la misma habilidad que ellos".

La llamaron "La 14", la clave que utilizan los guardabosques para nombrar a las mujeres en general. En los primeros años, tras el 2011, la labor de los guardabosques era la tarea más peligrosa: destruir sembradíos, detectar narco-laboratorios, etcétera. Cuando Lupita ingresó al grupo, la compensación era de 1 250 pesos y, ante la falta

de recursos, los del grupo ahorraban para comprar botas, municiones, gasolina, etcétera.

Para Lupita, lograr la permanencia en un pequeño grupo de hombres, donde se requería buena condición física y mental, poseer agilidad y manejar tácticas de combate, no fue sencillo. Sobre todo, porque, de manera constante, le recordaban su "condición" de mujer, como ella misma narra.

> [Hay] bastante diferencia, primero porque es raro, o era raro que una mujer estuviera dentro de [pausa]. Y segundo porque ellos mismos de decir "¡no, yo aquí soy el único que carga eso! ¡Yo aquí soy el único que puede hacer eso! ¡Yo aquí soy el único!" Y como que a la mujer siempre la sobajan. Y al entrar uno, son bastantes retos como de decir "a ver si vas a aguantar porque no es lo mismo estar en la cocina que andar acá", y es una discriminación bastante fuerte.

Ella había entrado por tener un trabajo y por el privilegio de haber sido seleccionada entre tantos candidatos. Pero luego se convirtió en un reto, un desafío vital que tenía que superar: "cuando yo empecé era demostrarles a ellos que yo podía, como que ya de decir, ¡te tocan tu orgullo! De decir, ¡no pues estos me dieron donde más me duele! ¡Y órale! ¡Ahora va la mía!".

Herida en su "orgullo", en lugar de rendirse decidió esforzarse aún más. Tenía que revertir esa frase que tanto la marcó: "En lugar de andar cuidando el campo, vamos a andar cuidando tras de ella". Lupita explica que esa frase "me caló bastante, porque no te tomaban en cuenta; sí te dejaban escuchar, sí te hacían parte de sus reuniones. Pero como no tenían todavía peso en eso". Entrenó por las tardes, con ayuda de compañeros que creían en ella. Y, entonces, sucedió: después de dos meses, las cosas cambiaron.

> Como a los dos meses ya me sentí parte de ellos, porque yo no dejé de entrenar. Aparte entrenaba con ellos y aparte entrenaba individualmente por fuera. Y fue lo que me ayudó bastante a agarrar el ritmo de ellos, pues, y demostrarles que ya podía. Podría, pues, con ello. Y ya me sentían parte ellos y ya me tomaban en [pausa], yo tuve que entrar al círculo de ellos, que hasta la plática con ellos. Haz de cuenta que ahí ya no miraban a una mujer sino miraban a un elemento más.

A diferencia de otras experiencias, ella se ganó un trato "igualitario"; era un elemento de seguridad más. Describe Lupita: "la comida ahí todos metíamos mano, nadie decía 'tú eres mujer, ella que caliente la comida'. No, pues todos parejo. Tuvo que haber eso de demostrarles, el darme mi orgullo". Fue el "darse su orgullo" lo que hizo que Lupita conquistara un espacio dominado por los órdenes masculinos.

Cuando había conquistado sus objetivos de demostrar que era apta para ser miembro de los guardabosques, llegó la hora de su primer enfrentamiento. Hubo un proceso de mentalización para controlar el miedo y no sentir dolor en el entrenamiento, "pero eso es algo que se nos metió mucho, a mí como mujer me decía un compañero 'todo está en la cabeza, toditito está en la cabeza'". Lupita narra su primer enfrentamiento:

> Yo me acuerdo cuando fui a un primer encuentro, ¡eso me quedó bien, bien grabado! Y me tocó de noche. Era mi primera vez, nombre pues yo andaba, es otra cosa pues no es lo mismo estar afuera que estar adentro. Cuando fui los compañeros me decían "te vas a quedar en tal lugar", pero mi cabecita decía "bueno, me dejan sola, y si vienen y si nos emboscan, y si me agarran y yo pa' dónde agarró y qué voy a hacer". Y un compañero se arrimó y me dice "compañera, todo está en la cabecita, si tú controlas tus nervios ¡ya chingaste para todo!" Y de esa forma aprendí yo, por eso sé que lo mental sí te ayuda y fue lo que me levantó a mí.

En cuanto al enfrentamiento en sí, no habla de él.

Cuenta que "allá arriba, no hay dolor, no hay dolor". Lupita narra cómo cada mañana "te levantas sin saber si vas a regresar y pasas en el cerro como ida, no sientes, no tienes hambre ni frío, estás en lo que te toca defender: la comunidad".

Estar en el grupo le cambió la perspectiva que tenía de la vida.

> "A raíz del movimiento para acá vi la diferencia, mis raíces están ahí, mi cultura está ahí, mi familia está ahí y en cuanto entré al grupo eso me ayudó bastante y me dio un giro total a mi forma de pensar". Señala que fue lo mejor que le pudo haber pasado y así reflexiona: "Porque dije y ahora pienso, ¿si me hubiera de haber ido? ¿Mi familia qué hubiera hecho? ¿Mis amistades qué hubieran hecho? ¡Yo no sería lo que ahorita soy! Pues sí, a lo mejor ni a mis papás los tuviera.

> Ahorita en mi mente ya no está casarme, salirme de la comunidad y antes yo lo veía como escape".

A pesar de los muchos cambios que en su vida y en su forma de ver las cosas provocó el hecho de formar parte de los guardabosques, algunas cuestiones parecen no haber cambiado en la comunidad. Por ejemplo, respecto a las normas de género, Lupita dice: "que la mujer debe estar en la casa y si va estudiar de la escuela y se regresa, y es pecado o delito platicar con alguien que ya formó una familia".

Con todas las contradicciones, Lupita enfatiza:

> "Ahorita no hay un límite para la mujer, yo siento que son retos, que van a costar. Pero ahorita sí va a costar, va a costar un buen tiempo para estar a la par del hombre. Pero siento que no es imposible, se va a poder"t.

En Cherán, las mujeres están confrontando órdenes de género arraigados como se mostró en el capítulo 3 y en este testimonio vital. Los logros que se han dado han transformado los imaginarios locales de género tanto en personas jóvenes como mayores. Lupita nos muestra los significados de practicar lo común, reivindicando la dignidad personal al "darse su orgullo" y recuperar el sentido de comunidad como una gran familia y ver el bosque como las paredes del hogar, en palabras de doña Chepa.

La construcción del anterior testimonio de la vida de Lupita se redactó con el fin de ejemplificar una historia vital singular por haber sido la única mujer que participó en el grupo de élite de los guardabosques. Pero, a su vez, esta historia es representativa de las inquietudes de otras mujeres, sobre todo jóvenes, en torno a las restricciones de lo que se supone que debe ser la mujer en su comunidad.

La violencia patriarcal

Reflexión tras el feminicidio de Lupita

El diecisiete de enero de 2018 apareció el cuerpo violado y ahorcado de Guadalupe. Días antes había sido asesinada. Una tarde, tras regresar

de una fiesta, salió de su casa y pasó dos semanas desaparecida. Su madre, Margarita Tapia, pasó noches enteras sin poder dormir porque su hija no se comunicaba como hacía cada día cuando andaba fuera de casa. Pensó que había salido de la comunidad. Lupita viajaba a eventos en la región y a otras entidades porque era activista de diversas causas.

Con el paso de los días, creció la angustia de su madre, quien se mantuvo callada por el miedo a la estigmatización hacia Lupita, cuya vida era cuestionada por vecinos y familiares, ya que viajaba de manera constante sin la compañía de alguien. Margarita llegó, incluso, a guardar silencio sobre la desaparición y ocultársela a los hermanos de Lupita. Ya había pasado una semana cuando finalmente habló con ellos y comenzaron la búsqueda. Pero fue demasiado tarde.

El feminicidio de Luipita conmovió a Cherán como lo narra el siguiente fragmento que escribió Alejandra Guillén sobre nuestra amiga Lupita:

> El asesinato de Guadalupe Campanur Tapia, comunera y una de las fundadoras de la ronda comunitaria de Cherán [que se conformó en 2011 cuando el pueblo se rebeló contra los talamontes, el crimen organizado y el gobierno municipal], es inexplicable y alarmante para sus amigos y conocidos. ¿Por qué? Porque nunca habían desaparecido y matado a una mujer de Cherán, por la forma en que ocurrió, porque fue de las personas más activas en el resguardo del bosque y porque al menos desde 2013 ya no ocurrían agresiones de este tipo hacia la gente de la comunidad (Guillén, 2018).

Escribo este último testimonio como un homenaje a Lupita, con la tristeza de que ya no podrá seguir protegiendo los bosques, pero con la esperanza de que su ejemplo sea un referente para muchas otras mujeres jóvenes que sigan abriendo los caminos a los derechos de las mujeres como en su momento lo hizo Lupita; pero, también, con la firme esperanza de que se le haga justicia.

Muchos esperaban que se hiciera un acto simbólico por parte del gobierno comunal para recibir el cuerpo, para recordar a la compañera que dedicó su vida a la comunidad —como se hizo con el que era coordinador de la ronda comunitaria en 2013 y que murió en un

accidente—, para exigir justicia y condenar el feminicidio, pero aún se siente un ambiente de parálisis institucional.

Cuando salió de la ronda, Guadalupe se acercó al Consejo de Bienes Comunales y ofrecía su ayuda en las caminatas, en reforestaciones y hasta en gestiones administrativas; durante el movimiento prestaba asistencia en labores como ir a repartir despensas a las fogatas, cooperaba en programas sociales y ayudaba a personas de la tercera edad a realizar trámites. Cuando podía, recorría el vivero o el aserradero y llevaba fruta a los empleados de las empresas o a quienes trabajaban en el campo. Asimismo, asistía y participaba activamente en las asambleas de su barrio, iba a clases de bordado —sabía hacer relindo, punto de cruz, huesito, resacado, bata, etcétera—, a grupos de autoayuda y, en los últimos tiempos, se había incorporado a un grupo llamado Reencuentro.

Reflexión final

El agua, el bosque, los hongos, el *nuritén,* las siembras se estaban perdiendo ante la devastación de los bosques y los comuneros tuvieron que defender su territorio. Entre las mujeres había una preocupación por el sustento, por lo que se iba comer si el bosque era arrasado y por cómo iban a entrar al bosque de nuevo. En esa lucha fue preciso rescatar los sentidos locales del sentir y pensar acerca del territorio; ésta ha sido una de las principales contribuciones de las mujeres en Cherán, lo cual ha sido reivindicado por distintas actoras locales: profesionistas, campesinas (jornaleras), médicas tradicionales y académicas.

A lo largo de este capítulo, me interesó poner en perspectiva los efectos que ha conllevado la participación activa de las mujeres en la defensa del territorio, y de la vida pública de Cherán, y cómo esta participación se ha traducido en acciones concretas que no sólo benefician a determinados sectores de mujeres, sino que también promueven otra manera de habitar el espacio y de relacionarse con él. Son las mujeres que han ejercido su papel de lideresas quienes, desde abajo, en su compromiso cotidiano, están contribuyendo a repensar formas alternativas de cuidado del bosque y de los recursos naturales poniendo en juego sus propios saberes. Al mismo tiempo, desde sus

prácticas, cimbran los órdenes de género arraigados, aprovechando las grietas que se han abierto en los espacios colectivos como producto de los nuevos lugares y roles que ellas se han ganado. Es desde estos espacios que las mujeres están luchando por relaciones menos desiguales y más justas, aunque no todas traduzcan esta apelación a un lenguaje de derechos de equidad de género.

Observando y analizando las trayectorias y biografías de las mujeres en Cherán, observamos que primero tuvieron fracturas en sus historias vitales y se reconstituyeron como sujeto político: femenino y comunitario. Como hemos observado a lo largo de este libro, las comuneras han logrado aportar una dinámica constructiva ante un "acontecimiento" que irrumpe en las dinámicas comunitarias y trazan los caminos para ser nombradas como parte del sujeto en colectivo, siendo capaces de dinamizar los órdenes de género. La memoria se volvió una acción colectiva, confrontó las fuerzas del poder extractivista y criminal. Asimismo, se añadieron los modos de sentir la vida desde la perspectiva de las mujeres que marcaron el nuevo horizonte comunitario.

Desde su manera particular de habitar y pensar el territorio, las mujeres de Cherán confrontan las lógicas destructivas de un sistema neoliberal capitalista y del extractivismo dominante en la región. Así como la producción del territorio bajo el orden neoliberal, de la mano con el Estado reconfigurado, encuentra obstáculos y resistencias en los pueblos originarios, también el patriarcado encuentra otros obstáculos al imponer sus concepciones de la vida y la realidad. A partir de la revitalización de los sentidos de lo común, las mujeres han conquistado el espacio público y lo han resignificado.

Tal como el territorio se defiende simbólica y materialmente, la lucha por la equidad de género avanza a partir de acciones concretas. En este caso, a partir de prácticas comunitarias, si bien de manera lenta y con acciones que no suponen confrontación, sino "paso a pasito", en palabras de Genoveva. Según indica Sierra: "una política cultural de género desde las mujeres indígenas vincula necesariamente lo material y lo cultural". Esto supone que, por un lado, las mujeres son reivindicadas por su papel en las luchas colectivas, mientras que, por el otro, se abren camino en aquellos espacios donde históricamente fueron excluidas.

En cuanto a las trayectorias de las mujeres líderes descritas en el capítulo, su relevancia yace en que responden a modelos paradigmáticos de los cambios en los órdenes de género desde lo comunitario, tal como sucede en contextos distintos donde lo colectivo y lo individual se imbrican en la vida de las mujeres. Como señala Sierra, "sólo considerando dichos contextos puede dimensionarse la importancia que puede tener el que una mujer indígena sea autoridad en su comunidad" (Sierra, 2013: 243).

A la vista de todo lo anterior, podemos decir que el jornal en las empresas en Cherán nos permite explicar dos procesos: el papel fáctico de las mujeres en la reconstitución del territorio comunitario; y los efectos de la participación de las mujeres en el interior de la comunidad, ya que han abierto espacios otrora exclusivos para hombres.

Dado que el sistema de exclusiones de los órdenes de género patriarcales y su reconfiguración neoliberal afectan sobre todo a las mujeres que no tienen a su lado a una figura masculina que les proporcione estatus social, la organización económica del pueblo autónomo genera espacios laborales no sólo más equitativos, sino que permiten mecanismos de sororidad en el jornal para quienes se encuentran en situaciones de mayor desventaja y marginación.

La condición de desventaja que viven las mujeres marginadas por el cúmulo de opresiones que sufren por su condición de género, de origen étnico y de clase, se traduce en la exclusión del acceso a la tierra, en el despojo, en la condición de madre soltera o "dejada", etcétera. Por eso es importante que estas mujeres estén presentes en el centro de nuevos espacios de deliberación colectiva, propiciando que algunas mujeres puedan acceder a oportunidades dignas de trabajo y seguridad, reconociendo además su papel en la reconstrucción del territorio comunitario.

En este sentido, podría afirmarse que el enfoque interseccional permite analizar no sólo cómo se potencian las diversas opresiones para incrementar la precariedad en las vidas de las mujeres jornaleras –como ya analicé en el capítulo 4–, sino también cómo es que ciertas decisiones colectivas pueden frenar o al menos mitigar los efectos acumulativos de opresiones de género produciendo un efecto potenciador que puede beneficiar a las mujeres. Estas constituyen

conquistas fácticas en favor de las mujeres en el movimiento autonómico de Cherán.

Por último, quiero señalar que el feminicidio del que fue víctima Lupita ha sido un nuevo parteaguas para las mujeres en Cherán y para quienes acompañamos su proceso. El crimen reveló que todavía siguen vigentes y con mucha fuerza patrones patriarcales de violencia cuya presencia supone una amenaza para la seguridad de las mujeres. Al mismo tiempo, se observa que las mujeres comprometidas están más organizadas que antes y que se han apropiado de un discurso de derechos para exigir equidad de género y justicia.

Las propias lógicas autonómicas y el discurso globalizado sobre los derechos son, finalmente, instrumentos relevantes para profundizar las grietas que han abierto las mujeres en los ordenamientos de género.

Conclusiones

A lo largo de este libro he argumentado que los procesos de precarización de la vida causados por el capitalismo en su fase neoliberal se despliegan a través de dinámicas de des-re-territorialización que implican el desplazamiento y la sustitución de una economía agroforestal y maicera por una política de territorialización estatal en mancuerna con el mercado, que impulsa la explotación forestal y la agroexportación. Estos procesos socioeconómicos responden a dinámicas geopolíticas que propician que haya unas vidas más vulnerables a la muerte que otras y unos territorios más expuestos al despojo que otros.

Uno de los hallazgos significativos de la investigación fue constatar cómo las opresiones sufridas históricamente por las mujeres *P'urhépechas* potencian la vulnerabilidad de sus cuerpos. Tales hechos impactan de manera negativa en las posibilidades de agencia de las mujeres y provocan que, en el caso de comunidades como Zirosto, las comuneras vivan con intensidad en sus cuerpos las dinámicas impuestas por la agroindustria, si bien buscan acomodarse a ellas y obtener algún beneficio económico. En contraste con esta situación, el proceso autonómico de Cherán y su propuesta de territorialidad contrahegemónica permitió abrir la vía de la participación pública para algunas mujeres. Como consecuencia de esto, se produjeron cambios paulatinos en las dinámicas de género. Dichos cambios significaron que el cúmulo de opresiones que muchas mujeres han estado viviendo pudieran ser cuestionados en espacios públicos de toma de decisiones.

El jornal femenino fue el foco del trabajo de campo, ya que es el ámbito donde se despliegan las prácticas productivas de las comuneras y sitúan a este sector social ante nuevos contextos. Dichos contextos nuevos están afectando de manera importante a los roles de género

P'urhépechas, generando respuestas diferenciadas en cada una de las comunidades observadas. Además, otro motivo por el que me enfoqué en el jornal femenino es porque éste implica una relación particular con la territorialidad y la comunalidad.

De este modo, registré, por un lado, el jornal en los campos de las *berries* en el municipio de Los Reyes como un proceso de incorporación masiva de las mujeres *P'urhépechas* al trabajo asalariado que les brinda capacidad monetaria. Sin embargo, la necesidad de insertarse en estos nuevos espacios laborales es, en parte, resultado del despojo de su territorialidad étnica. Este despojo implicó la pérdida de los significados de las toponimias *P'urhépechas*, de la ritualidad de los lugares sagrados, pero sobre todo la pérdida del sistema de milpa y huertas frutales en el que las comuneras encontraban sustento. Por otro lado, está el jornal de las mujeres en las empresas comunales de Cherán. En este caso, este jornal, además de satisfacer las necesidades de subsistencia, está vinculado a las maneras en que esas mujeres habitan el territorio étnico en un proceso de reconstitución territorial desde la perspectiva local, proceso que implica la reivindicación de los lugares sagrados y de las toponimias de la territorialidad simbólica.

A continuación, expongo los hallazgos agrupados según los tres ejes analíticos que estructuran el contenido del libro, destacando los contrastes entre los dos casos estudiados (Zirosto y Cherán).

Comunalismos heterogéneos: territorialidades precarizadas y alternativas

La organización comunitaria basada en la propiedad común del territorio ha persistido en la Meseta *P'urhépecha*, resistiendo a dinámicas históricas de despojo de larga data. Este estudio concluye que, pese a los procesos de modernización capitalista y las dinámicas económicas de profundización del neoliberalismo, el comunalismo persiste. Son diversos los modos en que los comunalismos *P'urhépechas* logran persistir. Esta diversidad se explica por las propias trayectorias históricas, las maneras de negociar con el Estado, el uso del derecho, los mecanismos que construyen consensos dentro de las comunidades, los ordenamientos territoriales y, finalmente, la acción colectiva en

defensa del territorio común frente a intereses externos a lo largo de diferentes periodos.

El análisis por contraste entre Cherán y Zirosto me permite afirmar la heterogeneidad de los comunalismos. Caracterizo a Cherán como un comunalismo sustentado en la construcción etnopolítica con base territorial, que entró en un campo de disputa frente al Estado en defensa de la libre autodeterminación. Lo hizo mediante el uso del derecho internacional y la acción colectiva que ha derivado en la reivindicación de un discurso del bien común o recomunalización.

En ese sentido, la territorialidad étnica se vuelve el fundamento para expresar los significados de lo colectivo por su carácter ancestral, simbólico y material, para la reproducción de la vida desde los saberes propios de los *P'urhépechas*. Por su parte, el comunalismo de Zirosto se asemeja a lo que Garibay (2008) describe para San Juan Nuevo: la construcción de una economía colectivista que le da sustento a una comunidad territorial coorporada, a partir de la refundación de la comunidad (Bastos, 2011), que tenía como centro la defensa de la tierra productiva, pero también los lazos identitarios y los sentidos de procedencia respecto a su territorialidad histórica.

Otra afirmación que nos permite emitir el análisis por contraste es que ambas comunidades han recibido y siguen recibiendo el impacto de procesos de globalización que se entretejen con el contexto de fuerzas regionales. Esto debe entenderse en el sentido de que la región es el espacio donde las relaciones geopolíticas y la reconfiguración del Estado mexicano se plasman, dinamizando y complejizando las relaciones de poder sobre los territorios. Esta es la razón por la que hablo de las territorialidades en disputa, porque lo que está en juego son los sentidos de la vida y del desarrollo.

En el caso de Zirosto, la técnica, el sistema de objetos y de acciones (Santos, 2000), está anclado en las cadenas globales de valor enmarcadas en las políticas del libre comercio, que en el caso del aguacate se pondera como el emblema del desarrollo económico del país. Por su parte, en Cherán se trata de una territorialidad alternativa enmarcada en procesos de globalización desde abajo (Ribeiro, 2018). Aquí lo común se construye como un tope a los procesos de despojo. Dicha globalización se ve en el uso del derecho contrahegemónico

Guardabosques de Cherán en un desfile
Foto: Verónica Velázquez

y en las luchas de los pueblos originarios por la defensa de sus territorios.

Para llegar a estas premisas fue necesario revisar la trayectoria histórica de los comunalismos con el fin de entender cómo los procesos de modernización y la formación de Estado impactaron a las comunidades de manera distinta: Zirosto, como una comunidad afectada por el volcán y por la acción estatal tras el desastre natural que fragmentó a la comunidad hasta casi provocar su desaparición. Cherán, como centro rector en la región de la política indigenista integracionista, de aculturación y de los procesos de castellanización del Estado. Estos procesos forjaron en Cherán una diversidad de capitales sociales muy particulares que no tienen otras comunidades de la región en igual proporción y diversidad.

Las dos comunidades reorganizaron sus comunalismos en torno a la defensa contra el despojo. En el caso de Zirosto, contra el despojo de la tierra más fértil que es propicia para el cultivo del aguacate. En

Cherán, por su parte, contra el despojo de los bosques que han sido manzana de la discordia al interior de la comunidad a lo largo del siglo xx (Calderón, 2004; Román, 2014; Gabriel, 2015). Uno de los elementos comunes es el uso del derecho para defender su territorio colectivo. Durante los años noventa, Zirosto hizo uso del derecho agrario mediante el litigio estratégico para frenar el despojo de su territorio por parte de los empresarios productores de aguacate. Cherán recurrió al uso contrahegemónico del derecho y apeló al Convenio 169 de la OIT (Aragón, 2012) para expulsar a los partidos políticos. Esta expulsión vino motivada porque, según las interpretaciones locales dominantes, los partidos políticos habían fragmentado a la comunidad y permitido la entrada de grupos externos para devastar sus bosques.

Ambas comunidades vivieron procesos de reconstitución de sus comunalismos. Podríamos decir que en el caso de Zirosto el objetivo fue refundar la comunidad después de que "todo se perdió en el volcán". Pasó de ser un pueblo agrícola con su territorio histórico a una comunidad reducida a cenizas con dieciocho familias, despojadas a causa de los intereses del agronegocio. Pese a todo ello, esa sociedad logra rearticularse como colectivo en la defensa de la tierra. Mientras que, en el caso de Cherán, el proceso de defensa del territorio frente al extractivismo paramilitar significó, en términos de los propios habitantes, "volver a lo que éramos" y "regresar a lo nuestro: la comunidad". Esto ha implicado la reconstitución del territorio devastado y ha abierto un debate entre quienes quieren un modelo desarrollista en términos del mercado y quienes buscan un modelo etnoecológico de carácter sustentable.

Una de las más importantes conclusiones del estudio por contraste es la noción de la "precarización" del territorio étnico (aspectos simbólicos/identitarios), tanto en el caso de Cherán –antes de 2011– como en el caso de Zirosto, frente a las dinámicas de la economía extractiva. En particular, la precarización de territorios étnicos como el de Zirosto bajo la lógica extractiva de los monocultivos anclados a una lógica de reconfiguración del Estado neoliberal.

La etnografía reveló que, así como ciertos espacios se vuelven "zonas de sacrificio" y se precarizan sus territorios étnicos-simbólicos, ciertas vidas se vuelven precarias. En Zirosto domina un comunalismo

bajo la lógica corporativa de producción, que se subsume en la lógica del ganar-ganar. En conclusión, sobre esta cuestión puede afirmarse que los territorios apropiados por lógicas colectivas no implican necesariamente un tope a la territorialización neoliberal. Coincidimos en el hecho de que hay elementos compartidos en torno a la comunalidad de los pueblos de la Meseta *P'urhépecha*. Por otro lado, tenemos que preguntarnos si la comunalidad es necesariamente alternativa al capital y a sus procesos destructivos.

Grietas en los órdenes de género y las mujeres en la defensa de la vida

He descrito cómo la división del espacio privado y público en torno a los órdenes de género de larga data ha confinado a las mujeres al espacio doméstico con el fin de preservar la *kaxumbekua*, es decir, la honorabilidad de la familia extensa. Sin embargo, los procesos de desarrollo económico de la llamada modernidad capitalista, impulsada por el Estado mexicano en el siglo xx, generaron presiones contra la economía campesina. Por esta causa, la producción y venta de artesanías por parte de las mujeres de la meseta fue una de las estrategias de supervivencia familiar.

Las mujeres y sus cuerpos son atravesados por los discursos y las prácticas de los órdenes de género comunitarios P'urhépechas y agroindustriales neoliberales. Los órdenes de género patriarcales comunitarios están viviendo acelerados procesos de transformación que acentúan la vulnerabilidad de las mujeres que desempeñan empleos que precarizan sus vidas. Estos procesos de transformación vienen forzados por la modernidad capitalista impulsada por el Estado en la región de la Meseta y por los demás procesos acelerados de la economía extractiva neoliberal. En este sentido, hay elementos de la etnicidad P'urhépecha y de la forma de vida comunal que se articulan con los procesos de explotación laboral dentro de la agroindustria. Pero también existen otros proyectos, como es el caso del trabajo del jornal en el vivero de Cherán, que generan espacios de solidaridad e inclusión laboral al formar parte de un proyecto autonómico en defensa de los modos de vida tradicionales.

En el caso de Cherán, las mujeres subvierten los modelos dominantes en la región mediante el rescate de sus maneras de sentir la vida. El protagonismo de las mujeres en el movimiento del año 2011 y su participación en el autogobierno abrieron el camino a que sus maneras de relacionarse con el entorno, gestadas históricamente, fueran el cúmulo de saberes y prácticas que guiaron el proyecto de reconstitución de los bosques. No obstante, así como la gestión neoliberal del territorio encuentra rugosidades y resistencias en los pueblos originarios como Cherán, el patriarcado colonialista/capitalista también encuentra rugosidades al intentar imponer sus visiones sobre los modos de vida en los procesos de inserción de las mujeres en el autogobierno.

Utilizando su manera de habitar y pensar el territorio, las mujeres confrontan los preceptos de un sistema neoliberal extractivista que es dominante en la región. A partir de esa revolución basada en lo común, ellas han conquistado el espacio público como sujeto colectivo, utilizando los sentidos del *ethos* cultural P'urhépecha, que se dinamiza al ser reivindicado por los miembros de la comunidad. Ahora bien, las luchas frente al extractivismo en Latinoamérica tienen como protagonistas a mujeres de varios pueblos indígenas, quienes revelan formas distintas de entender el mundo. Estas distintas maneras de ver el mundo son denominadas por Toledo et Bassols, (2008) como "pluriversos". Las acciones colectivas e interétnicas de estas mujeres alcanzan una dimensión ontológica, centradas en una racionalidad propia y en lo comunal; involucran la defensa de "otros modelos de vida" (Escobar, 2010: 19) que contribuyen a posicionar transiciones ecológicas y culturales. Estas mujeres se posicionan en favor de formas autónomas de reproducción de sus modos de vida y hacen énfasis en los impactos ambientales y sociales, estrechamente vinculados con la profundización de estructuras patriarcales y coloniales.

En contraste con lo que vemos en Cherán, en Zirosto observamos que la monetarización femenina y su desplazamiento hacia ámbitos extracomunitarios no significa para las mujeres una ganancia de espacios en la organización política comunitaria heteropatriarcal. La dimensión del cambio tiene efectos más a nivel íntimo y doméstico (en el hogar) que a nivel comunitario. Tampoco se producen procesos reflexivos

colectivizados sobre la necesidad de transformar las ideologías de género en sus sentidos lascivos.

En cuanto a la interseccionalidad de las opresiones, las trayectorias vitales analizadas desde la mirada interseccional mostraron que los órdenes de género P'urhépechas caracterizados como androcéntricos se imbrican con los discursos de feminización del empleo globalizado en la agroexportación de las *berries*. Por ejemplo, en el caso particular de Cherán, planteé los antecedentes o el "caldo de cultivo" de los procesos de reflexividad del género a partir del cambio social que trajo la modernidad capitalista, como la monetarización de las artesanas comerciantes en los años setenta (Nelson, 1999), la migración femenina al norte (Lemus, 2008) y la formación universitaria de mujeres en las últimas décadas. Pero, sin duda, hubo un momento paradigmático en la dinamización de los órdenes de género en la comunidad. Este fue el papel protagónico de las mujeres en el movimiento del año 2011. Ese papel femenino preponderante provocó que estos procesos reflexivos, que sólo ocurrían en discusiones interiores del grupo doméstico, salieran al ámbito de lo comunitario para repensar los órdenes de género sin romper con ellos.

En Cherán, a raíz de la autonomía, la representación de la mujer mayor, a nivel discursivo, se reposicionó como la *nanachi*, la cuidadora y protectora de la comunidad. Mientras tanto, algunas mujeres y hombres jóvenes han comenzado a cuestionar de modo enfático las asimetrías históricas de género. "Fueron ellas las que iniciaron la lucha"; esta frase condensa el protagonismo de las mujeres como iniciadoras del movimiento en un espacio regional donde los discursos de masculinidad "protectora" y portadora de la fuerza son dominantes. Asimismo, se ha producido una reivindicación tanto del papel de la mujer en la historia como de la validez de su voz pública. Si bien las mujeres han participado siempre desde las lógicas comunitarias en la política local y desde los años ochenta entraron de lleno en la vida política partidista, no fue hasta el año 2011 que se reconoció su protagonismo. No sólo es que las mujeres se sumaran al movimiento: "fueron las mujeres"; ese reconocimiento trastocó imaginarios de lo femenino y masculino.

En cambio, en Zirosto, las mujeres mantienen una posición de desventaja dentro de la comunidad al no tener acceso a espacios de

la vida pública como la asamblea de comuneros. No obstante, esto no impide que las mujeres encuentren espacios de agenciamiento, como sucede en torno a la religiosidad o en la labor misma del jornal, donde tejen redes de sororidad y reciprocidad entre ellas.

Teniendo en cuenta las experiencias observadas, puede afirmarse que la discusión de los órdenes de género mediante procesos reflexivos a nivel comunitario y el potencial de la agencia de las mujeres frente a las lógicas que precarizan la vida, en el caso de Cherán, permite pensar en la adopción de otros caminos posibles distintos a los dominantes. En estos caminos, la defensa del "derecho a la vida" con base en un proyecto territorial comunitario está generando espacios de discusión y prácticas que desestabilizan los procesos históricos androcéntricos en el interior de la comunidad.

Cabe una reflexión ante el feminicidio de Guadalupe Campanur. Este asesinato nos plantea las violencias patriarcales y la opresión de género como un fenómeno transversal a las demás estructuras de opresión de clase, etnia y raza. Es por este motivo que las apuestas autonómicas que persiguen la reproducción de los modos locales de vivir y reivindican los sentidos del bien común, tienen el reto de desestructurar los órdenes de género patriarcales que dañan a las mujeres, aunque esto sólo se considere por ahora como un horizonte a conseguir.

Para concluir este eje, se ha descrito cómo la lucha por la vida tiene rostro de mujer *P'urhépecha*. Pero el potencial de sus agencias depende de los marcos de posibilidades que se les brinda a estas mujeres en el interior de sus comunidades, así como de la relación de estas comunidades con el Estado y de la posición del comunalismo en el ámbito regional de las fuerzas en disputa del territorio.

Las mujeres, con su manera de habitar y pensar el territorio, se enfrentan a las lógicas destructivas de un sistema neoliberal capitalista y al extractivismo dominante en la región. A partir de la revitalización de los sentidos de lo común, ellas han conquistado el espacio público como sujeto político (mujeres en colectivo), desde los sentidos del *ethos* cultural P'urhépecha que se dinamiza con su participación.

Precarización de la vida, interseccionalidad y vulnerabilidad de los cuerpos

Hasta aquí los hallazgos. Sin duda, queda pendiente la exploración de diversas vetas derivadas de esta investigación. Una de ellas es la relativa a la pregunta ¿cómo definimos lo comunal en relación con el territorio y a la luz de movimientos ideológicos procomunalistas globalizados? Es importante analizar los límites de "lo común" frente al Estado y el derecho, y ante los procesos de expansión de capitales globales. Otra de las grandes cuestiones pendientes que me deja la investigación es la profundización en las experiencias corporizadas y los procesos de subjetivación en los contextos de despojo y violencia exacerbada, ya que concluimos que el cuerpo y los territorios son dimensiones en las que es posible observar los agravios. En este sentido, en el caso de Cherán se echó en falta poder profundizar en cómo se vive desde los cuerpos el proceso de reterritorialización ancestral y alternativa.

Una vez esbozados los hallazgos y enunciadas las preguntas a abordar en el futuro, a manera de reflexión final quisiera plantear los horizontes que esta investigación contribuye a imaginar.

Cherán y el horizonte de lo común

La resistencia de Cherán no se reduce a la defensa de los recursos, como es el caso de la tierra. Se trata de un proceso de reterritorialización alternativa o de reconstitución territorial, como lo han nombrado los comuneros. Todo ello desde la visión ontológica del territorio étnico y la reflexión constante sobre los significados de lo común. Es en este último punto donde quiero poner énfasis en este cierre.

Cherán construye un territorio alternativo con un proyecto de comunalidad que, tras el movimiento del 2011, regresa al "nosotros" y al sentido de lo "nuestro", pero que a la par se apropia de discursos globalizados sobre la defensa de la vida. Este proyecto pone la noción de "lo común" en diálogo y lo deconstruye. Sin embargo, no por ello deja de reproducir las contradicciones sociales de larga data, como es el caso de la continuidad del sentido de posesión, que es diferente a la noción

de propiedad privada, pero que implica la parcelación de los usos del territorio comunal.

La reivindicación de su territorialidad étnica se ha mimetizado con los discursos de numerosos pueblos que confrontan el despojo, que hacen alusión a la globalización desde abajo. De manera práctica y conceptual, esta reivindicación frena los procesos de desterritorialización del extractivismo de las agroindustrias trasnacionales y de las violencias criminales que lo acompañan.

Este proyecto es una apuesta que nos muestra las maneras de hacer posible una gestión colectiva del territorio. Aunque la experiencia de Cherán no es un modelo extrapolable, su construcción de una territorialidad alternativa nos da respuestas acerca de cómo parar las lógicas de muerte que esta geopolítica de la vulnerabilidad ha impuesto en ciertas regiones del planeta.

Finalmente, la experiencia de Cherán se ha configurado en el imaginario social como una simbolización de otros mundos posibles que pongan freno a la dinámica geopolítica de distribución de la desigualdad. En el modelo agroextractivista, el plusvalor lo genera la fuerza laboral y vital del jornalero, pero también la vida misma de los habitantes de áreas vecinas que recienten en sus cuerpos la intoxicación crónica por las cantidades excesivas de fertilizantes y de plaguicidas que se vierten en el medio ambiente, para tener una fruta perfecta que comerán en otro país, en tanto las ganancias se concentran en empresas trasnacionales. En una reflexión prospectiva, la propuesta autonómica de Cherán nos convida a seguir trabajando nociones como etnodesarrollo, etnoecología y el buen vivir, para comprender y conceptualizar las experiencias de los pueblos por la defensa de la vida, la protección de los patrimonios bioculturales y la procuración del bien común.

Bibliografía

Acosta, A. (2011). Extractivismo y neoextractivismo: dos caras de la misma maldición. En M. Lang y D. Mokrani (comps.), *Más allá del Desarrollo* (83-118). Quito, Ecuador: Fundación Rosa Luxemburg/ Abya Yala.

Aguirre, B. G. (1992/1952). Problemas de la población indígena de la Cuenca del Tepalcatepec, Memorias del Instituto Nacional Indigenista. Volumen III. México: Fondo de Cultura Económica.

Álvarez, C. (2006). Cosmovisión maya y feminismos: ¿Caminos que se unen? En A. Cumes, y A. Monzón (comps.) *La Encrucijada de las Identidades. Mujeres Feminismos y Mayanismo* (19-29). Guatemala: Intervida World Alliance.

Andrés, A. y Santoyo, G. (1996). *La producción agropecuaria y forestal de la región de Cotija-Los Reyes, Michoacán*. Texcoco, México: Universidad Autónoma Chapingo.

Appadurai, A. (1996). Soberanía sin territorialidad. Notas para una geografía posnacional. *Nueva sociedad*, 163, 109-124.

Aragón, O. A. (2012). Dictamen caso Cherán, *Revista Expresiones*, *15*. Morelia: Instituto Electoral de Michoacán.

_____(2013). El derecho en insurrección: El uso contra-hegemónico del derecho en el movimiento purépecha de Cherán. *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, 7(2). 37-69.

Aranguren, J. P. (2010). De un dolor a un saber: cuerpo, sufrimiento y memoria en los límites de la escritura. *Papeles del CEIC*, 2 (63). 1-27. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=76517019003>

Arteaga, B. (2013). Todas Somos la Semilla, ser mujer en la policía comunitaria de Guerrero: ideologías de género, participación

política y seguridad. Tesis de maestría en Antropología Social, CIESAS.

Astorga, L. (2015). "¿Qué querían que hiciera?": inseguridad y delincuencia organizada en el gobierno de Felipe Calderón. México: Grijalbo.

_____(2015). *Drogas sin fronteras*. México: Debolsillo.

_____(2007). Seguridad, Traficantes y Militares. El Poder y La Sombra. México: Tusquets Editores.

Ávila, P. (1996). Escasez de agua en una región indígena. El caso de la Meseta Purépecha. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán.

Ayora, S. (2012). *Globalización y región: reflexiones sobre un concepto desde la antropología*. Cuadernos de Arquitectura y Urbanismo. Colegio de la Frontera Sur. Mexico.

Auerbach, C. y Louise B. (2003). *Qualitative Data. An Introduction to Coding and Analysis*. Nueva York: New York University Press.

Belausteguigoitia, M., et Saldaña-Portillo, M. J. (Eds.). (2015). *Des/posesión: género, territorio y luchas por la autodeterminación*. Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género.

Barabas, A. (2006). Dones, dueños y santos. Ensayo sobre regiones en Oaxaca. México: INAH.

_____(coord.) (2003). Diálogos con el Territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México. Vol. II. México: INAH.

Barceló, R. et Sánchez, M. (coords.) (1995). Diversidad étnica y conflicto en América Latina: El indio como metáfora en la identidad nacional. México: UNAM/Plaza y Valdés.

Barkin, D. et King, T. (1978). Desarrollo económico regional; enfoque por cuencas hidrológicas de México. México: Siglo XXI Editores.

Barndt, D. (2007). Rutas enmarañadas. Mujeres, trabajo y globalización en la senda del tomate (No. 331.40972 B3). Universidad Autonoma Metropolitana/York Canada.

Barrientos, S. (1999). "La mano de obra femenina y las exportaciones globales: mujeres en las agroindustrias chilenas". En Gil-Escoín, P. (coord.). Globalización y género. España: Síntesis. pp. 297-318.

Basalenque, D. (1886). Historia de la Provincia de San Nicolás de

Tolentino de Michoacán, del Orden de N. P. San Agustín. México: 2 v. Edición de La Voz de México, México, Tip. Barbedillo y comp.
Bastos, S. (2011). "La nueva defensa de Mezcala: un proceso de recomunalización a través de la renovación étnica". *Relaciones*, 32 (125). pp. 87-122.
_____(2000). Poderes y Quereres: historias del género y la familia en los sectores populares de ciudad de Guatemala. Guatemala: FLACSO.
Becerra, I. Zapata, E. y Garza, L. (2008). "Infancia y flexibilidad laboral en la agricultura de exportación mexicana". *Revista Latinoamericana de Ciencias.*
Sociales, Niñez y Juventud, 6 (25), ene-jun 2008.
Bebbington, A. (ed.) (2013). *Industrias extractivas, conflicto social y dinámicas institucionales en la región andina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Centro Peruano de Estudios Sociales/Grupo Propuesta Ciudadana.
Bello, Á. y Rangel, M. (2000). Etnicidad, "raza" y equidad en América Latina y El Caribe. Santiago: CEPAL.
Beltrán A. (1952). Problemas de la población indígena de la cuenca del Tepalcatepec (3). Instituto Nacional Indigenista.
Bonfil, G. (1982). El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización. América Latina: Etnodesarrollo y Etnocidio. México: Ediciones FLACSO.
Brah, A. (2011). "Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión". *Revista de Antropología Social*, 20. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
Bray, D. y Barry D. (eds.) (2007). *Los bosques comunitarios de México: manejo sustentable de paisajes forestales*. México: CCMSS/Florida International University/INE/Instituto de Geografía de la UNAM/ SEMARNAT.
Butler, J. (2006). Fermín Rodríguez (trad.). *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
_____(2009). *Marcos de guerra: las vidas lloradas* (168). Paidós Mexicana
_____[Canal UCR]. (2015, 08, 25]. Violencia, pensamiento y crítica con Judith
_____[Archivo de video]. Recuperado de <https://youtu.be/8sPZE32eCUU>

Calderón, M. A. (2004). Historia, procesos políticos y cardenismos: Cherán y la sierra tarasca. México: El Colegio de Michoacán.

Calleja, M. (1984). "Dependencia y crecimiento industrial: las unidades domésticas y la producción de calzado en León, Guanajuato". *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad.* 5(17), pp. 54-85.

Calveiro, P. (2012). Violencias de Estado: la guerra antiterrorista y la guerra contra el crimen como medios de control global. Buenos Aires: Siglo XXI.

Canabal C., B. (2008). Hacia todos los lugares. Migración jornalera indígena de la Montaña de Guerrero. México: UAM/CIESAS.

Cardoso, R. (1999-2000). "Peripheral Anthropologies 'versus' Central Anthropologies". *Journal of Latin American Anthropology*. 4(2)-5(1). pp. 10-30.

_____(2000). "Epílogo 1. Fronteras, Naciones, Identidades". En Grimson, A. (comp.). *Fronteras, Naciones, Identidades. La periferia como centro*. Buenos Aires: Ciccus/La Crujía.

Carrasco, C. (2000). "Mujeres, sostenibilidad y deuda social". *Revista de Educación*. (extraordinario). pp. 169-191.

Carrasco, P. (1976). "The joint family in ancient Mexico: the case of Molotla". En Hugo Nutini *et al.* (eds). *Essays on Mexican Kinship* (pp. 45-64). Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Castilleja, H. (2018). Los Territorios de la Vida P'urhepecha. En Argueta et Castilleja, *Los P'urhepecha un pueblo renaciente*. Estudios Socioambientales. UNAM, Ciudad de México. Pp. 137-151

Castilleja, A. y Cervera, G. (2003). "Pureecherio, juchaecherio. El pueblo en el centro". En Alicia Barabas. *Diálogos con el territorio. Simbolismo sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, t. III, México: INAH (col. Etnografía de los pueblos indígenas).

Castro, G. (2004). *Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro"*. México: El Colegio de México.

Castro, R. et Casique, I. (eds.) (2008). *Estudios sobre cultura, género y violencia contra las mujeres*. Cuernavaca: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias.

Cervantes O., J.J. (2016). "Del movimiento social a la autonomía

comunitaria. proceso de consolidación de la autonomía en Cherán k'er" (tesis de maestría en estudios sociales). México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Chávez G., A.M. et Landa G., R.A. (coords.) (2007). *Así vivimos, si esto es vivir: Las jornaleras agrícolas migrantes*. Cuernavaca: Universidad Nacional Autónoma de México/ Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias.

Chenaut, V. (2014). *Género y Procesos Interlegales*. México: Colmich/ CIESAS.

Chirix G., E. D. (2012). "Dos generaciones de mujeres mayas: disciplinas corporales en el internado Instituto Indígena Nuestra Señora del Socorro" (tesis doctoral en Ciencias Sociales). Guadalajara, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Chirix, E. (2011) *Rub rayb´¨al ri qach'akul = Los deseos de nuestro cuerpo.* Guatemala: Ediciones del Pensativo.

Chollet, D. (2009). "From Sugar to Blackberries. Restructuring Agro-export Production in Michoacán, Mexico". *Latin American Perspectives*. 36(3), pp. 79-92.

Clark. M., Van Kemper, R. y Nelson, C. (eds.). (1979). *From Tzintzuntzan to the 'Image of Limited Good': papers in honor of George M. Foster*. USA: Kroeber Anthropological Society Papers.

Collier y Yanagisako (1994). "Gender and Kinship Reconsidered: Toward a Unified Analysis". En Borofsky, R (ed.). *Assessing Cultural Anthropology*. Honolulu: Hawaii Pacific University/Mc Graw-Hill.

Corona, B. M. (2015). "Género, sustentabilidad y empoderamiento en proyectos ecoturísticos de mujeres indígenas". *Revista de Estudios de Género, La Ventana E*, 2(17), pp. 188-217.

Corona, C. P. (2003). *El Paricutín, una de las doce maravillas naturales del mundo*. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Morelia, Mich.

Corona y Hernández (2015). "La manzana de la discordia. Relaciones de género y etnia en las jornaleras raramuri de Chihuahua" En Gómez (coord.), *Campesinos y procesos rurales, diversidad, disputas y alternativas*. pp. 20-47.

Crenshaw, K. W. (2014). The structural and political dimensions of

intersectional oppression. *Intersectionality: A foundations and frontiers reader*, 17-22.

Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics, *University of Chicago Legal Forum*. pp. 139-167.

_____(1991). "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color", *Stanford Law Review*, 43 (6), pp. 1241-1299.

Cumes, A. (2009). "Multiculturalismo, género y feminismo: Mujeres diversas, luchas complejas". En Pequeño, A. (coord.). *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*. Quito: FLACSO, pp. 29-52.

Das, V. (2008). "La antropología de dolor". En Ortega, F. (ed.). *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia Facultad de Ciencias Humanas, Instituto CES/ Universidad Nacional de Colombia sede Medellín/ Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. pp. 409-436.

Dávila, L. y Mólgora, M. A. (2016). "Cardenismo e indigenismo en Michoacán". *Mexican Studies/ Estudios Mexicanos*, 32(1). pp. 83-110.

De la O, M. (2006). "El trabajo de las mujeres en la industria maquiladora de México: Balance de cuatro décadas de estudio". *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*,1(3). pp. 398-419.

De la Peña, G. (comp.) (1987). *Antropología social de la región Purépecha*. Colegio de Michoacán. Zamora, Gob. Del Estado de Mich., pp. 31-65.

De Marinis, N. (2016). "Mujeres indígenas ante los escenarios del miedo en México: (in)seguridades y resistencias en la región triqui de San Juan Copala, Oaxaca". *Estudios Latinoamericanos*, (37). pp. 65-86.

De Marinis, N. (2013). "En los márgenes de la (in) seguridad: Desplazamiento forzado y relaciones de género y poder en San Juan Copala, Oaxaca". (tesis doctoral en antropología). Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

De Sousa Santos, B. (2009).*Una epistemología del sur: la reinvención del conocimiento y la emancipación social*. México: CLACSO/Siglo XXI.

Denman, C. (1991). *Las repercusiones de la industria maquiladora de exportación en la salud. El peso al nacer de obreras en Nogales*. Hermosillo: El Colegio de Sonora.

Díaz, F. (2004). "Comunidad y comunalidad". En *Dirección General de Culturas Populares e Indígenas. Antología sobre cultura popular e indígena. Lecturas del seminario Diálogos en la acción*. México: CONACULTA, pp. 365-373.

Díaz, R. y Guber, R. (1988). "El sentido de lo rural en grupos sociales urbanos". *Revista Cuadernos*, (11).

Dietz, G. (1999). *La comunidad purépecha es nuestra fuerza. Etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en México*. Quito, Ecuador: Abya-Yala.

Duranti, A. (2000). *Antropología lingüística*. Cambridge-Madrid: University Press

Dzib C., U. (2007). *PRI, élites y fresas. Los desafíos del PRI municipal en la era de la transición a la democracia. (Jacona Michoacán, 1960-2001)*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán.

Escobar, A. (2015). "Territorios de diferencia: la ontología política de los 'derechos al territorio'". *Cuadernos de antropología social* (41). pp. 25-38.

_____ (2010). "América Latina en una encrucijada: ¿modernizaciones alternativas, postliberalismo o posdesarrollo?". En Bretón, V. (ed.). *Saturno devora a sus hijos: Miradas críticas sobre el desarrollo y sus promesas*. España: Icaria. pp. 33-86.

Espín, D. (1983). "La región de Uruapan: criterios de definición y características ecológicas. Relaciones". *Estudios de historia y sociedad*. (14). pp. 5-30.

Espín, (1987) en De la Peña, G. (comp.). *Antropología social de la región P'urhépecha*. Zamora: El Colegio de Michoacán.

Fabbri, P. (2000). *El Giro Semiótico*. Barcelona: GEDISA.

Fábregas, A. (2010). *Configuraciones regionales mexicanas. Un planteamiento antropológico*. México: Gobierno del Estado de Tabasco.

Falcón, R. (1978). El surgimiento del agrarismo cardenista: Una revisión de las tesis populistas. *Historia Mexicana*, pp. 333-386. Vol. 27 Núm. 3. El Colegio de México.

Feldman, S. *et al.* (2011). *Accumulating Insecurity: Violence and Dispossession in the Making of Everyday Life.* Athens: University of Georgia Press.

Fernández, E. (1993). *Burguesía, fresas y conflicto. Zamora, Michoacán.* Zamora: El Colegio de Michoacán.

Flórez E., M. (2007). *Economía del género: el valor simbólico y económico de las mujeres.* Costa Rica: Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el College de France (1978-1979).* México: FCE.

_____(2006) *Seguridad, territorio, población: Curso en el College de France: 1977-1978*. Buenos Aires: FCE.

Fogel, R. y Riquelme, M. A. (2005). *Enclave sojero: merma de soberanía y pobreza.* Asunción: Centro de Estudios Rurales Interdisciplinarios.

Franco, M. (1994).Siruki."La tradición entre los P'urhépecha". *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 15 (59). pp. 209-238.

Fraser, N. (2013). "De cómo cierto feminismo se convirtió en criada del capitalismo. Y la manera de rectificarlo". *sinpermiso.info*, 20(10). pp. 131-134.

_____(2017). A Triple Movement? Parsing the Politics of Crisis After Polanyi. Beyond Neoliberalism. 29-42.

Freedman, S. G (2008). *Ensamblar flores y cultivar hogares. Trabajo y género en Colombia.* Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Colombia.

Gabriel, H. (2015). "Cherán k'éri: la defensa del territorio y el gobierno comunitario en tiempos del estado cooptado" (tesis de maestría en Antropología Social). Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Gallardo, Ruiz, (2002). La "hechicería", la "brujería" y el sistema de prácticas mágicas. Medicina tradicional purépecha. Morelia: COLMICH.

Garay, L. J., y Salcedo-Albarán, E. (2012). Narcotráfico, corrupción y estados: cómo las redes ilícitas han reconfigurado las

instituciones en Colombia, Guatemala y México. México: Debate.
García C. (2016). "Tradición en la defensa del bosque y reconfiguración del sentido de comunidad Cherán k'eri" (tesis de licenciatura en Etnohistoria). Ciudad de México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
García, J., Palomino, N. y Pedraza, Ó. (1995). "El Desarrollo Industrial en la Región Purépecha del Estado de Michoacán 1980-1993". *Economía y sociedad* 1(2). pp. 109-134.
García Torres, M. (2017). "Petróleo, ecología política y feminismo. Una lectura sobre la articulación de mujeres amazónicas frente al extractivismo petrolero en la provincia de Pastaza, Ecuador "(tesis de maestría). Quito: Flacso.
Garibay, C. y Bocco, G. (2011). *Cambios de uso de suelo en la meseta purépecha (1976-2005)*. México: Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales/Instituto Nacional de Ecología/Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental.
Garibay, C. (2008). *Comunalismos y liberalismos campesinos. Identidad comunitaria, empresa social forestal y poder corporado en el México contemporáneo.* Zamora: El Colegio de Michoacán.
Garibay, (2018). "Territoralización de capital minero global en contextos dominados por la narcoproducción. Una exploración teórica sobre la instauración de horizontes micro-regionales de coerción en México". Ponencia presentada en el Coloquio XX Años de Etnografía Colectiva en el INAH, Museo de Antropología, Ciudad de México.
Garibay, C. (2010). "Paisajes de acumulación minera por desposesión campesina en el México actual". En Ramos D., G. (coord.) *Ecología política de la minería en América Latina. Aspectos socioeconómicos, legales y ambientales de la mega minería.* México: UNAM/CEIICH. pp. 133-182.
Garza, A. M. (2002). *Género, interlegalidad y conflicto en San Pedro Chenalhó.* San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: UNAM/Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y Sureste.
Geertz, C. (1987). *La interpretación de las culturas.* México: Gedisa.

Gembe, S. (2016). "Re-configuraciones de género en un pueblo urbanizado de la meseta purhépecha" (tesis doctoral en psicología social). Zamora: El Colegio de Michoacán.

Gilly, A. (2006). *Historia a Contrapelo. Una constelación*. México: ERA.

Gledhill, J. y Ramos, F. J. (2000). *El poder y sus disfraces: perspectivas antropológicas de la política*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Godelier, M. (1984). *Lo ideal y lo material. Pensamiento, economía y sociedades*. Madrid: Taurus.

González, T. (2016). "Sistema de alimentación de la comunidad purhépecha de Cherán, un enfoque a partir de la etnobiología evolutiva", tesis Maestría en Estudios Mesoamericanos UNAM.

Guber, R. (2013). *La articulación etnográfica: descubrimiento y trabajo de campo en la investigación de Esther Hermitte*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Gudynas, E. (2009). Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo en Gudynas *et. al extractivismo, política y sociedad* 187-225 CAAP, CLAES. QUITO.

Guillén A., (2014). Tesis Doctoral "Seguridad y justiciades desde abajo en Ostula, Cherán y Nurío".

Guillén G., A. (2016). "La autonomía de los pueblos para resistir a la guerra del capital". *Utopía y Praxis Latinoamericana*. 21 (73), 37-56.

Gutiérrez, M., Lara, M., Guillén, H., Chávez, A. (2010). "Agroecología de la franja aguacatera en Michoacán, México". *Interciencia*. 35 (9), 647-653

Haesbaert, R. (2012). "Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad". *Cultura representaciones soc* vol.8 (15). México: SEP.

Haesbaert, R. (2011). *El mito de la desterritorialización: Del fin de los Territorios a la Multiterritorialidad*. México: Siglo XXI editores.

Halbwachs, M. (1990). "Espacio y memoria colectiva". *Estudios sobre las culturas contemporáneas*. 3 (9). pp. 11-40.

Halbwachs, M. y Díaz, A. L. (1995). "Memoria colectiva y memoria histórica". *Reis*. (69), pp. 209-219.

Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres, la reinvención de la naturaleza*. España: Ediciones Cátedra/Universidad de Valencia/ Instituto de la Mujer.

Harvey, D. (2004). *La condición de la posmodernidad. Investigaciones sobre los orígenes del cambio cultural.* Buenos Aires: Amorrortu.

Harvey, D. (2006). "La acumulación por desposesión". En Carmen Bueno y Margarita Pérez Negrete (coords.). *Espacios Globales.* México: Plaza y Valdés/UIA.

Harvey, D. (2010). *El enigma del capital y la crisis del capitalismo.* Madrid, España: AKAL

_____(2013). *Breve historia del neoliberalismo.* España: AKAL.

Hernández, C., (2015). Violencia y militarización en Guerrero: antecedentes de Ayotzinapa. Ichan Tecolotl. Ayotzinapa y la crisis del Estado mexicano: un espacio de reflexión colectiva ante la emergencia nacional.25(293), 11-13.

Hernández M., M. E., y Velasco O. L. (2015). "La etnicidad cuestionada: Ancestralidad en las hijas y los hijos de inmigrantes indígenas oaxaqueños en Estados Unidos". *Migraciones internacionales.* 8 (2), pp. 133-163.

Hernández, R. (2008). *Etnografías e historias de resistencia: mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas.* México: CIESAS.

_____(2015). "Cuerpos femeninos, violencia y acumulación por desposesión". En Belausteguigoitia, M., Saldaña-Portillo, M. J. *Des/posesión: género, territorio y luchas por la autodeterminación.* México: Universidad Nacional Autónoma de México/ Programa Universitario de Estudios de Género.

Hernández, R. A. (2001). "Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género". *Debate feminista*,24. pp. 206-229.

Herrera, A., E. (2017). "Oro verde a la sombra del volcán: la agroindustria trasnacional del aguacate y las transformaciones de tenencia de la tierra en la sierra P'urhépecha" (tesis doctoral en antropología social). Zamora: El Colegio de Michoacán.

Huacuz, E., y Barragán, S. (2017). "Acciones en contra de la violencia de género: Representaciones y discursos de líderes del movimiento feminista en Michoacán". *Discurso et Sociedad*, (1). pp. 96-114.

Jacinto Z., A. (1988). *Mitología y modernización.* Zamora: El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán.

Jasso M., (2012). "La presentación de las identidades étnicas en espacios interculturales: La población purépecha de Michoacán". *Intercultural Communication Studies*. 21 (1). pp. 23-35.

Jesús-Díaz de, B., E., Díaz CH, S.A. y Rivera H., M.E. (2014). "Cambios en el rol de mujeres indígenas con esposos migrantes: Puácuaro, Michoacán". *Revista Ra Ximhai*. 10(2). pp. 43-61.

Jímenez, F. (2018), Cherán dos décadas de disputas constantes, entre los grupos locales por el poder político 1970-1990, en Juchari eratsikua, Cherán K'eri: retrospectiva histórica, territorio e identidad. *Revistas INAH*. Gob. Méx.

Jociles R., M.I. (2006). "Las técnicas de investigación en antropología. Mirada antropológica y proceso etnográfico". *Gaceta de antropología*. Consultado en: <http://www.ugr.es/~pwlac/G15_01MariaIsabel_Jociles_Rubio.html>

Krotz, E. (1997). "Anthropologies of the South: Their Rise, Their Silencing, Their Characteristics". *Critique of Anthropology*. 17(3). pp. 237-251.

Lagarde (2006). "Introducción". En Harmes, R., et Russell, D. E. H. (coords.) *Feminicidio: una perspectiva global. México: Cámara de Diputados-Comisión para el seguimiento de los feminicidios*. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-UNAM. (col. Diversidad Feminista).

Lara, S. M. (2003). "Análisis del mercado de trabajo rural en México en un contexto de flexibilización". En Giarracca, N. (comp.). *¿Una nueva ruralidad en américa latina?* Argentina: Biblioteca virtual de CLACSO. pp. 363-380.

Lara F., S.M. (2001). *Análisis del mercado de trabajo rural en México en un contexto de flexibilización. ¿Una nueva ruralidad en América Latina?* CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Consultado en :<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/gt/20100929021611/17flores.pdf>.

Larmer, B. (2 de abril de 2018). Cómo el aguacate se convirtió en la fruta del comercio global. *The New York Times*. Consultado en: <https://www.nytimes.com/es/2018/04/02/aguacate-comercio-tlcan/>.

Lara F., S. M. (1993). "Efectos de la flexibilidad laboral en el mercado de trabajo rural".*Revista Trabajo* (9).

_____(1995). *Jornaleras, temporeras y boías frías. El rostro femenino del mercado de trabajo rural en América Latina.* Caracas: Nueva sociedad.

_____(1999). "Flexibilidad productiva y trayectorias laborales: la floricultura de exportación en México". EnGrammont, H., Gómez C., M.A., González, H y Schwentesius, R. (coords.). *Agricultura de exportación en tiempos de globalización. El caso de las hortalizas, frutas y flores.* México: CIESTAAM/UACH/CIESAS/IIS/Juan Pablos Editor. pp. 285-310.

Lefebvre, H., et Nicholson-Smith, D. (1991). *The Production of Space*. Oxford: Blackwel.

Lemus J., A. (2008). "Migración en la sierra P'urhépecha a los Estados Unidos de Norteamérica durante la primera y segunda etapa del programa bracero, 1942-1954". (tesis de maestría en Historia). Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.

_____(2016). "La puesta en práctica de la Kaxumbecua "honorabilidad" en un espacios trasnacional: una comunidad P'urhépecha." (tesis de doctoral en antropología). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Lins R., G. y Escobar, A. (eds.). (2009). *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder.* México: Universidad Autónoma Metropolitana/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Universidad Iberoamericana/Envión/The Wenner-Gren International.

Lugones, M. (2008). "Colonialidad y género". *Tabula Rasa.* (9). pp. 73-101.

Luján J., L. S. (2005). *La calidad es nuestra, la intoxicación... ¡de usted! Atribución de la responsabilidad en las intoxicaciones por plaguicidas agrícolas, Zamora, Michoacán, 1997-2000.* Zamora: El Colegio de Michoacán.

Macías, M., A. (2003). "Enclaves agrícolas modernos: el caso del jitomate mexicano en los mercados internacionales". *Región y sociedad.*15(26). pp. 104-151.

Maldonado, S. (2010). *Los márgenes del Estado mexicano. Territorios ilegales, desarrollo y violencia en Michoacán.* Zamora: El Colegio de Michoacán.

Manriquez-Bucio, Y., Garibay Orozco, C. y Urquijo Torres, P. S. (2018). "Conflicto y territorio en la región Sierra Norte de Puebla, México. Mecanismos de desposesión y resistencia." *Journal of Latin American Geography*,17(1). pp. 59-85.

Marcus, George. "Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal". *Alteridades*, vol. 11, núm. 22, julio-diciembre, 2001. pp. 111-127.

Márquez M., C. I. (2016). "Revaloración de la vida: la comunidad p´urhépecha de Cherán, Michoacán ante la violencia, 2008-2016" (tesis de maestría en acción pública y desarrollo social). Ciudad Juárez: El Colegio de la Frontera Norte.

Martínez A., J. (2011). "El aserradero de Zatzio: un caso de la explotación de los bosques en Michoacán". *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*. XXXII, 127. pp. 195-221.

_____ (2017). "San Francisco Cherán. Revuelta comunitaria por la autonomía, la reapropiación territorial y la identidad". *Economía y Sociedad*.21(36). pp. 145-166.

Martínez R. (2008). "Tan lejos y tan cerca: la dinámica de los grupos familiares de migrantes desde una localidad michoacana en el contexto trasnacional" (tesis doctoral). México: CIESAS.

Martínez (2017). "¡Bosque para quien lo trabaje!: relaciones de producción e identidad política en los procesos de autonomía indígena: El caso de Cherán K´eri." (tesis de maestría). México: CIESAS.

Massey, D. (1998). "Espacio, lugar y género". En Gloria Bernal, (trad). *Debate feminista, vol. 17,* 39-46.

McDowell, L. (2000).*Género, identidad y lugar: un estudio de las geografías feministas.* Madrid: Cátedra.

Mendoza, A., J. M. (2001). "Conurbación ejidal, cambio territorial y revalorización de los recursos naturales en el ejido de San Francisco Uruapan, 1977-1997". *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*. XXII (85). pp. 132-160.

Menéndez, E. (1997). "El punto de vista del actor: homogeneidad, diferencia e historicidad". *Relaciones*.69(18). pp. 237-270.

Menéndez, E. (1999). "Continuidad/discontiunidad en el uso de conceptos en Antropología social". En Neufeld, M. R. (ed.).

Antropología social y política: hegemonía y poder: el mundo en movimiento. Argentina: Eudeba. pp. 15-36.

Mohanty, C. (1984). "Under Western eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses." *Boundary*. 2. pp. 333-358.

Mohanty, C. (1991). "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. En Mohanty, C., Russo, A., et Torres, L. (eds.). (1991). *Third World Women and the Politics of Feminism*. USA: Indiana University Press. pp. 51-80.

Monárrez, J. (2015). "Feminicidio: muertes públicas, comunidades cerradas y Estado desarticulado". En Monárrez Fregoso, Julia; Robles Ortega, Rosalba et al. (coords.). *Vidas y territorios en busca de justicia*. México: El Colegio de la Frontera Norte.

Mora, M. (2010). "Producción de conocimiento en el terreno de la autonomía: la investigación como tema de debate político". En Baronnet, B., Mora, M. y Stahler-Sholk, R. (coords.) *Luchas Muy Otras; Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas.* México: CIESAS/UAM. pp. 79- 110.

Mora, M. (2013). "La politización de la justicia zapatista frente a la guerra de baja intensidad en Chiapas". En Sierra, M., Hernández, R. et Sieder, R. (eds). *Justicias indígenas y Estado. Violencias contemporáneas*. México: FLACSO. pp. 195-228.

Morales, J. J. V., et Lira, L. M. L. (2013). Parankuecha, Diálogos y Aprendizajes: Las Fogatas de Cherán como Praxis Educativa Comunitaria. International Journal of Multicultural Education, 15(3).

Muchut, S., Simoniello, M. F., Scagnetti, J., Poletta, G. L. y Kleinsorge, E. C. (2011). "Evaluación de genotoxicidad en linfocitos humanos expuestos a mezclas de biocidas mediante electroforesis en gel de células individuales". *(Ensayo cometa). FABICIB*,15(1). pp.108-118.

Mummert, G. (2003). "De los estudios de la mujer a los estudios de género en México". En Gutiérrez, L.E. (coord.). *Género y cultura en América Latina. Arte, historia y estudios de género*. México: El Colegio de México/UNESCO.

Muñoz M., Ó. (2009). "Historia y tiempo histórico en una comunidad purépecha: el Más Antes, el Antes y el Antes... Ahorita". *Revista Española de Antropología Americana*. 39(2), 115-137.

Navarro, M. L. (2015). *Luchas por lo común. Antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes naturales en México.* México: Bajo Tierra Ediciones-BUAP.

Nelson, L. (1999) "Bodies (and Spaces) do Matter: The Limits of Performativity." *Gender, Place and Culture*. 6(4), 331 54.

_____(2006). "Artesania, Mobility and the Crafting of Indigenous Identities among Purhépechan Women in Mexico". *Journal of Latin American Geography* 5 (1). pp. 51-77.

Nelson, L. K. (2006). "Geographies of State Power, Protest, and Women's Political Identity Formation in Michoacán, Mexico". *Annals of the Association of American Geographers*. 96(2). pp. 366-389.

Ojeda Dávila, L. (2015). "Cherán: el poder del consenso y las políticas comunitarias". *Política Común*, 7.

Ortiz, C. M. (1992). *Los estudios de la violencia en Colombia de 1960 a 1990.* Medellín: Universidad de Antioquía.

Ortíz, J. (2005). *General Lázaro Cárdenas, fundador de pueblos: La Ruana, Felipe Carrillo Puerto, Michoacán, 1955-2005*. El Colegio de Michoacán.

Ostrom, E. (2012). *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva.* México: FCE/UNAM.

Páramo, P., et Burbano A., A. M. (2011). "Género y espacialidad: análisis de factores que condicionan la equidad en el espacio público urbano". *Universitas Psychologica.* 10(1). pp. 61-70.

Paredes, J. (2012). "La opresión que se recicla". Sanchez, C. (comp.), *Mujeres en diálogo: Avanzando hacia la despatriarcalización en Bolivia.* La Paz: Coordinadora de la Mujer. pp. 195-228.

Pedroza, J. Á. (2009). *K'erí uantakua: minhuarhikua ka uantakua Cherán anapu= territorio y lenguaje en la tradición oral de Cherán.* Morelia: Conaculta.

Pérez Talavera, V. M. P. (2015). "El Día del Árbol durante el periodo porfirista en Michoacán 1891-1910". *Boletín de Antropología*, 29(48). Pp. 119-143.

Pérez Talavera, V. M. (2016). "El arribo del ferrocarril a Michoacán y su abastecimiento forestal durante el porfiriato". *Tzintzun. Revista de estudios históricos*, (63). pp. 121-148.

_____(2017). "Bosques y Ferrocarriles Durante el Régimen Porfirista

en Michoacán 1881-1886". *Libros Universidad Nacional Abierta y a Distancia*. pp. 51-65.

Pérez, L., Pacheco, E., Fletes, O., Campante, T., Hernández-Plascencia, J. A., et Rodríguez-Macías, R. (2017). "Prácticas agroecológicas en Agave tequilana Weber bajo dos sistemas de cultivo en Tequila, Jalisco". *Revista Mexicana de Ciencias Agrícolas*, (18). pp. 3713-3726.

Pierri, J. y Abramovsky, M. (2011). *El complejo sojero ¿una economía de enclave sui generis del siglo XXI*. Buenos Aires: Realidad Económica.

Pineda, G. (2018) *Un baño de sangre, otro saldo del sexenio de Peña Nieto. CCNews*. Consultado en: https://news.culturacolectiva.com el 1 de diciembre de 2018.

Pollak, M. (2006). *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. Argentina: Ediciones Al Margen.

Programa Nacional de Solidaridad. (1992). *Programa de desarrollo de la meseta P'urhépecha de Michoacán (1992-1994)*. México.

Pureco, J. (2016). "El agua del río Cupatitzio: la vertebración de una comarca socioeconómica en el centro de Michoacán". *Región y sociedad*. 28(67). pp. 121-150.

Ramírez H., A. M. (2002). "La vida cotidiana de las mujeres purhépecha de Cherán y la construcción de identidades de género, Zamora" (tesis de maestría). Zamora: El Colegio de Michoacán.

_____(2017). "El honor y la vergüenza sexual en el contexto purhépecha" (tesis doctoral en antropología). Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Rendón Monzón, J. J. (2010). "Propuestas para formular la ley reglamentaria del primer párrafo del artículo cuarto de la constitución". En *Anales de Antropología* 29 (1), septiembre. pp. 361-375.

Ribeiro, G. L. (2018). *Otras Globalizaciones*. México: Gedisa/UAM.

Ribeiro, G., Escobar, A. (2009). "Prefacio. Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder". En Ribeiro, G. L., Escobar, A. (eds.). *Antropologías del mundo:*

transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder. México: CIESAS/UAM/Universidad Iberoamericana/ The Wenner-Gren Foundation. pp. 25-54.

Rivera Cusicanqui, S. (2014). *Del MNR a Evo Morales: disyunciones del Estado colonial*. Bolivia: Editores Plural.

Robichaux, D. (ed.) (2007). *Familias mexicanas en transición: Unas miradas antropológicas*. México: Universidad Iberoamericana.

Robin, F. (1972). *Sistemas de Parentesco y Matrimonio*. Madrid: Alianza Editorial.

Robles, G., Calderón, G. y Magaloni, B. (2013). *Las consecuencias económicas de la violencia del narcotráfico en México*. California: Stanford University/Banco Interamericano de Desarrollo.

Rodríguez, C. (coord.) (2010). *Defensa comunitaria del territorio en la zona central de México. Enfoques teóricos y análisis de experiencias.* México: Juan Pablos Editor.

Rojas (2018). El agrarismo, resistiendo un nuevo proyecto de nación. *En Leco, et al. Juchari eratsikua, Cherán K'eri: retrospectiva histórica, territorio e identidad.*

Román, D. (2014). "El espejismo del orden. Etnografía histórica sobre política local en Cherán". (tesis doctoral en antropología social). Zamora: El Colegio de Michoacán.

Roskamp, H. y Monzón, C. (2011). "Usos y abusos de un uhcambeti en Tzirosto, Michoacán, siglo XVI: el caso de Cristóbal Tzurequi". *Relaciones. Estudios de historia y sociedad.* 32(128). pp. 245-287.

Román Burgos, D. (2015). *El espejismo del orden. Etnografía histórica sobre política local en Cherán, Michoacán (1856-2014)*. El Colegio de Michoacán.

Rubio, B. (2014). *El dominio del hambre: crisis de hegemonía y alimentos*. México: Juan Pablos editor/UACH/COLPOS Puebla/UAZ.

Rus, J. (1995). *La Comunidad Revolucionaria Institucional: la subversión del gobierno indígena en los altos de Chiapas, 1936-1968. Los Rumbos de Otra Histori*a, México: UNAM.

Sánchez, K. y Saldaña, A. (coords.) (2007). *Buscando la vida; productores jornaleros y migrantes en México*. Morelos: Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

_____(2011). "Configuración de corrientes migratorias alrededor

del mercado de trabajo de la Okra en Morelos". En Lara F., S.M. (coord.) *Los encadenamientos migratorios en espacios de agricultura intensiva*. México: Miguel Ángel Porrúa/El Colegio Mexiquense. pp.151-212.

Santillán, V. M. (2014). "El ejercicio del poder desde la resistencia indígena: Cherán, Michoacán 2011-2014" (tesis de maestría en ciencias sociales). México: FLACSO.

Santos, M. (2000). *La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo. Razón y Emoción*. Barcelona: Ariel.

Scheper-Hugue, N. (1997). *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona: Ariel.

Segato, R. L. (2004). "Antropología y derechos humanos: alteridad y ética en el movimiento de los derechos universales". *Serie Antropología*. (356), 2-25. Universidad de Brasilia.

Segato., R. (2015). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo.

Serje, M. (2011). "Los dilemas del reasentamiento. Introducción a los debates sobre procesos y proyectos de reasentamientos".En Serje, M. y Anzellini, S. (comps.). *Los dilemas del reasentamiento. Debates y experiencias de la Mesa Nacional de Diálogos sobre reasentamiento de Población*. Bogotá: Universidad de los Andes. pp. 17-42.

Sieder, R. (2017). *Exigiendo justicia y seguridad. Mujeres Indígenas y Pluralidades Legales en América Latina*. México: Publicaciones de la Casa Chata.

Sierra, M. (2008). "Mujeres indígenas, justicia y derechos: los retos de una justicia intercultural". *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*,(31). pp. 15-26.

Sierra, M. T. (2013). "Desafíos al Estado desde los márgenes: justicia y seguridad en la experiencia de la policía comunitaria de Guerrero". En Sierra., M.T., Hernández, R. et Sieder, R. (Eds). *Justicias indígenas y Estado. Violencias contemporáneas*. México: CIESAS/FLACSO. pp.159-193.

Sierra., M.T., Hernández, R. y Sieder, R. (eds). (2013). *Justicias Indígenas y Estado: Violencias Contemporáneas*. México: CIESAS/FLACSO.

Silva, R. (1989). *Educación y ciencia, luchas de la mujer vida diaria*. Bogotá: Planeta.

Sosa V., M. (2012). *¿Cómo entender el territorio?* Guatemala: Universidad Rafael Landívar/ Editorial Cara Parens.

Soja, Edward W. (2014). *En busca de la justicia espacial.* Valencia: Tirant Humanidades.

Soto V., P. (2013). "Entre los espacios del miedo y los espacios de la violencia: discursos y prácticas sobre la corporalidad y las emociones".En Aguilar, M. A.

Soto V., P. (coords.). *Cuerpos, espacios y emociones: aproximaciones desde las ciencias sociales.* México: Porrúa. pp. 197-220.

Soto, P. (2016). "Repensar el hábitat urbano desde una perspectiva de género. Debates, agendas y desafíos". *Andamios. Revista de investigación* 13 (32). pp. 37-56.

Spiller, I., y Aguirre, R. (coords.) (2013). *Picar piedra: Iniciativas ciudadanas frente a la violencia.* México: Heinrich Böll Stiftung.

Steffen C., Echánove F., (2003). "Los pequeños productores de aguacate del ejido y la comunidad de San Francisco Peribán, Michoacán". *Cuadernos Geográficos.* (033). pp.133-149.

Suárez, L., y Hernández, R. A. (eds.). (2008). *Descolonizando el feminismo:Teorías y prácticas desde los márgenes.* España: Cátedra.

Talavera, V. M. P. (2015). "El Día del Árbol durante el periodo porfirista en Michoacán 1891-1910". *Boletín de Antropología,* 29(48). pp. 119-143.

Tapia, J. (1989). "Alimentación y cambio social entre los purépechas". *Relaciones.* 37. pp. 61-105.

Theidon, K. (2004). *Entre prójimos: el conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú.* Perú: Instituto de Estudios Peruanos.

Thiébaut, V. (2011). "Paisajes rurales y cultivos de exportación. Valle de Los Reyes, Michoacán".*Trayectorias.* 13(32). pp. 52-70.

Toledo, V. M. (1991). *El juego de la supervivencia: un manual para la investigación etnoecológica en Latinoamérica.* Santiago: Consorcio Latinoamericano sobre Agroecología y Desarrollo (CLADES).

Toledo, V. M. y Barrera-Bassols, N. (2008). *La memoria biocultural: la importancia ecológica de las sabidurías tradicionales* (vol. 3). Icaria Editorial. Barcelona.

_____(2011). "Saberes tradicionales y adaptaciones ecológicas en siete regiones indígenas de México". *Saberes ambientales campesinos*, 15.

Toledo, V. M. y Castillo, A. (1999). "La ecología en Latinoamérica: siete tesis para una ciencia pertinente en una región en crisis". *Interciencia*, 24 (3). pp. 157-168

Tovar, J. (2018) *Manual del estudiante*. Facultad de Agrobiología, Uruapan, Michoacán, UMSNH.

Turner, V. (2002). *Antropología del ritual*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Tzul Tzul., E. G. (2010). "Mujeres, gubernamentalidad y autonomía: una lectura desde Guatemala". En Espinoza, Y. (ed). *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico–políticas del feminismo latinoamericano*. Buenos Aires: En la Frontera. pp. 134-152.

Tzul Tzul, G. (2016). *Sistemas de Gobierno Comunal Indígena. Mujeres y tramas de parentesco en Chuimeqena*. Guatemala: Editorial Maya Wuj,

Uribe, G. V. (1993). "Michoacán en la red internacional del narcotráfico".*El Cotidiano*, (52). pp. 38-50.

Valdés, X. (2015). "Feminización del empleo y trabajo precario en las agriculturas latinoamericanas globalizadas". *Cuadernos de antropología social*. (41). pp. 39-54.

Valenzuela, J. M. (2012). "Narcocultura, violencia y ciencias socioantropológicas".*Desacatos*, (38). pp. 95-102

Vallejo, I., et García-Torres, M. (2017). "Mujeres indígenas y neo-extractivismo petrolero en la Amazonía centro del Ecuador: reflexiones sobre ecologías y ontologías políticas en articulación".*Revista Brújula*. 11. pp. 1-43.

Vara, M. J. (2006).*Estudios sobre género y economía*. Madrid: Akal.

Vázquez. L. (1992). *Ser indio otra vez: la purepechización de los tarascos serranos*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Velasco, L., Zlolniski, C. y Coubés, M. L. (2014). *De jornaleros a colonos: residencia, trabajo e identidad en el valle de San Quintín*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.

Velázquez, G. (2017). Ser Comunera el día que Cherán dijo "¡Ya Basta!". En Zamorano (coord.). *Ser: Catorce Experiencias De Vida Del*

Siglo XXI. Centro De Investigaciones Y Estudios Superiores En Antropologia Social, México. pp. 97-102

Velázquez G., Vérónica (2013). "Reconstitución del territorio comunal. El movimiento étnico autonómico en San Francisco Cherán, Michoacán" (tesis de maestría en antropología social). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Velázquez H., E. (1986). Los Reyes: historia económica de una región cañera. Herrejón Peredo, C., *Estudios Michoacanos II*, Zamora, El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán, 169-190.

Velázquez H., E. (1986). "Los Reyes: historia económica de una región cañera". En:Herrejón Peredo, C., *Estudios Michoacanos II*. Zamora: El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán. pp. 169-190.

Warman, A. (1985). "Notas para una redefinición de la comunidad agraria".*Revista Mexicana de Sociología*. 47 (3). pp. 5-20.

Wilson, F. (1990). *De la casa al taller: mujeres, trabajo y clase social en la industria textil y del vestido, Santiago Tangamandapio*. Zamora: El Colegio de Michoacán.

Wright, E.O. (1997). *Class Counts: Comparative Studies in Class Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press.

Yáñez, S. y Mauro, A., (2005).*Trayectorias laborales y previsión social en Chile en un contexto de flexibilidad: resultados de una investigación longitudinal (No. 1)*. Santiago: Centro de Estudios de la Mujer.

Yáñez, S. (2004). El trabajo se transforma. Relaciones de producción y relaciones de género. Chile: FLACSO/Centro de Estudios de la Mujer.

Zárate, H. (2005). *La comunidad imposible. Alcances y paradojas del moderno comunalismo. La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. Zamora: El Colegio de Michoacán/ Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. pp. 61-85.

Zárate, H. (2001). *Los Señores de Utopía. Etnicidad política en una comunidad P'urhépecha: Santa Fe de la Laguna-Ueamuo*. Zamora: El Colegio de Michoacán/CIESAS.

Documentos hemerográficos, archivos y plataformas web

Aristegui Noticias (15 de febrero de 2013). "Reconoce Segob 70,000 muertos por guerra de Calderón". [blog post]. Consultado el 23 de septiembre de 2016, en <http://aristeguinoticias.com/1502/mexico/reconoce-segob-70000-muertos-por-guerra-de-calderon/>

Archivo General Agrario, Reconocimiento, titulación y confirmación de bienes comunales 1956, legajo 7, expediente 2489.

Comisión Nacional de Derechos Humanos (16 de marzo de 1994). "Recomendación 33/94". Consultado en: <http://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/Recomendaciones/1994/Rec_1994_033.pdf>.

Comisión Nacional de Derechos Humanos (12 de noviembre de 2015). 2014 "Informe especial sobre los grupos de autodefensa en el estado de Michoacán y las violaciones a los derechos humanos relacionadas con el conflicto". Consultado en: <http://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/Informes/Especiales/2016_IE_gruposautodefensa.pdf>.

Diario Oficial de la Federación (1972). "Resolución sobre dotación del ejido del poblado de Nuevo Zirosto". Consultado en: <http://dof.gob.mx/nota_to_imagen_fs.php?codnota=4794720etfecha=22/01/1972etcod_diario=206390>.

Diario Oficial de la Federación (2009). "Decreto por el que se declara área natural protegida, con el carácter de área de protección de flora y fauna, la región denominada Pico de Tancítaro, ubicada en los municipios de Tancítaro, Peribán de Ramos, Nuevo Parangaricutiro y Uruapan, en el Estado de Michoacán". Consultado en: <http://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5105970etfecha=19/08/2009>.

Diario Oficial de la Federación. (1940) "Decreto que declara parque nacional 'Pico de Tancitaro' los terrenos que el mismo limita del Estado de Michoacán". Consultado en: <https://simec.conanp.gob.mx/pdf_decretos/78_decreto.pdf>.

Diario Oficial de la Federación (1990). "Resolución sobre reconocimiento y titulación de bienes comunales, del poblado denominado Santa Ana Zirosto, Municipio de Uruapan, Mich. (Reg.- 915)".

Consultado en: <http://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=4676227etfecha=06/09/1990>.

El cártel de los V (3 de febrero de 2010). "Narcotráfico. Sin la muerte la vida carece de sentido". [entrada en blog]. Consultado en: <http://lamafiamexicana.blogspot.com/2010/02/el-cartel-de-los-valencia.html>.

Guillén, A. (2018, 20 de enero). Guadalupe Campanur, defensora del bosque y una voz crítica en Cherán. *PROCESO*. Consultado en: <https://www.proceso.com.mx/519284/guadalupe-campanur-defensora-del-bosque-y-una-voz-critica-en-cheran>.

La Jornada (24 de julio de 2013). "El pueblo que venció al crimen organizado". [archivo de video]. Consultado en: <https://www.youtube.com/watch?v=8M79tqOcgaY>.

Martínez C., B. (2005). "Mujer Indígena, Movilización y Cultura". *Revista México Indígena* (5). Consultado en: <www.cdi.gob.mx>.

Martínez, D. y Padgett H. (2011). "La República Marihuanera". [versión electrónica]. *Revista Emeequis* núm. 260. Consultado el 6 de julio de 2018 en: <http://www.m-x.com.mx/2011-08-07/republica-marihuanera-2/>.

Presidencia de la República (11 de diciembre de 2006) [mensaje en un blog]. "Anuncio sobre la operación conjunta Michoacán". Consultado en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2006/12/anuncio-sobre-la-operacion-conjunta-michoacan/>.

Proceso (2013). "Más de 121 mil muertos, el saldo de la narcoguerra de Calderón: Inegi". [versión electrónica]. Consultado el 26 de septiembre de 2016 en: <http://www.proceso.com.mx/348816/mas-de-121-mil-muertos-el-saldo-de-la-narcoguerra-de-calderon-inegi>.

Real Academia Española [RAE]. (2016). Edición Tricentenario. Consultado en: <http://www.rae.es/obras-academicas/diccionarios/diccionario-de-la-lengua-espanola>.

Redacción (2017, 13 de mayo). "Michoacán, de los estados con más intoxicación por plaguicidas" [en línea]. *Mi Morelia*. Consultado en:<https://www.mimorelia.com/michoacan-de-los-estados-con-mas-intoxicacion-por-plaguicidas/>.

Romeo Lopcam (13 de marzo de 2014). "Brevísima historia del crimen organizado en Michoacán" (2 de 2). *Subversiones. Agencia autónoma de comunicaciones*. Consultado en: <https://subversiones.org/archivos/21132>.

SAGARPA (2015). *Atlas agroalimentario de México*. Consultado el 6 de julio de 2018, de <http://www.sagarpa.gob.mx/Delegaciones/michoacan/boletines/Paginas/B0342015.aspx#>.

SAGARPA (2015). Boletín no. 034. "Michoacán aporta el 85.9% de aguacate en el país". Consultado en: <http://www.sagarpa.gob.mx/Delegaciones/michoacan/boletines/Paginas/B0342015.aspx#>.

Sassen, S. (1988). "Actores y espacios laborales de la globalización". *Papeles*, 101. Consultado el 6 de julio de 2018 en: <http://www.saskiasassen.com/pdfs/publications/actores-y-espacios.pdf>.

T'arhexperakua Creciendo Juntos, [ricks9922]. (16 de abril de 2013). T'arhexperakua Creciendo Juntos. [archivo de video]. Consultado en:<https://www.youtube.com/watch?v=CDNE07bu-3oetfeature=youtu.be>.

Tuckman, J. (30 de noviembre de 2012). "Mexico Drug War Continues to Rage in Region where President Fired First Salvo". *The Guardian*. Consultado el 20 de febrero de 2016 en: <https://www.theguardian.com/world/2012/nov/30/mexico-drug-war-tierra-caliente-calderon>.

Villanueva, E. (2013). "Michoacán: crimen de estado". [versión electrónica]. *Revista Proceso*. Consultado el 7 de julio de 2018 en: <https://www.proceso.com.mx/341690/michoacan-crimen-de-estado>.

Territorios encarnados

Extractivismo, comunalismos y género en la Meseta P'urhépecha

De

Verónica Velázquez

Se terminó de imprimir en octubre de 2019
en Grafisma editores S.A. de C.V.
Jaime Nunó 670 / Colonia Santa Teresita, Guadalajara, Jalisco.
El cuidado de la edición estuvo a cargo de los editores y la autora.
Su tiraje fue de 500 ejemplares, y en su diseño
se empleó la familia tipográfica Aller.

> "Tras unos minutos llegó Lucia del jornal de la zarza, al entrar al cuarto donde yo contemplaba a su nieto le comenté con emoción: '¡qué bonito bebe!, ¡es hermoso!', y ella respondió en un tono llano 'si verdad... estamos esperando a que se muera' esa frase de pronto detuvo todo a mi alrededor"
>
> (V. Velázquez, 2019).

Esta escena revela de golpe los significados de una precariedad sistémica que marca la vida de las mujeres jornaleras purépechas en Michoacán, actoras centrales de este libro. *Territorios encarnados* retrata la dimensión humana y vivencial de procesos de gran complejidad y violencias diversas que estructuran la vida de las comunidades indígenas frente a nuevos ciclos de despojo en la Meseta P'urhépecha.

Por sus alcances analíticos y metodológicos y por atreverse a nombrar las violencias en sus dimensiones múltiples, documentarlas y mostrarlas en su crudeza, pero también por destacar la agencia de las mujeres indígenas y su capacidad de transformación social aún desde situaciones límite, este libro constituye un aporte fundamental a la comprensión de las comunidades indígenas y sus transformaciones en el México de hoy.

María Teresa Sierra